الحسّ المشترك في التراث العربي
ونظريّة النسْبيّة

د. عبد الكريم اليافي

يقول أبو البركات هبة الله البغدادي المتوفى سنة ٥٤٧ في كتابه « المعتبر في الحكمة » : « كل مسمى في اللغة المتداولة العامية له مفهوم ظاهر يعرفه المسمّون والمخاطبون بتلك اللغة · والحكماء يبتدىء نظرهم من ذلك المشهور العامي وينتهي الى المعلوم الخاصي · والمكان من تلك الجملة · فان الاسم المتداول له مفهوم عند الجمهور أشهر من أن يخفى وأعرف من أن يعرّف · وهو الموضع الذي له يُقلّ الشيء الذي يقال له متمكن »(ج ٢ ، ص ٤١)(١) ·

يشير هذا القول الى تعويل الحكماء الأوائل من فلاسفة وعلماء على ما يدعى « الحس المشترك » بين الناس في تفهم بعض الأمور · ولكن أولئك الحكماء قد يعمدون الى تجريد الأمور والافراط في هذا التجريد فيبتعدون في رأينا عن ذلك الحس المشترك ولا ينبههم الى ذلك الافراط الا نظر جديد في تلك الأمور ومعالجة طريفة لها تتلافى ما أغفله التجريد وطواه الافراط والمبالغة ·

ونحن هنا نريد أن نعالج فكرة المكان والزمان والحركة في استنادها الى الحس المشترك وكيف أن النسبية بقلم مؤسسها أينشتين أعادت النظر في طبيعة هذه الأمور وربطت بينها ربطاً رياضياً فيه كثير من المهارة وكان اعادة النظر فيها جميعاً خصيبة الآثار واسعة التطبيق ولكنها ليست نهائية ·

ويتضمن بحثنا النقاط الآتية :

١ ـ بيان ارتباط المكان والزمان والحركة في الحس المشترك والتراث العربي ٠

٢ ـ مغالاة نيوتن وأتباعه في التجريد واعتبار المكان والزمان مطلقين ومستقلا كلاهما عن الآخر ٠

٣ ـ مبادىء النسبية الخاصة والنسبية العامة وتحقق توقعاتهما العلمية ٠

٤ ـ النتائج الفلسفية للنسبية ٠

٥ ـ النسبية وشكل الكون ٠

٦ ـ مقابلة النسبية بنتائج الفيزياء الحديثة في تصور الزمان والمكان ٠

٧ ـ خاتمة ٠

ـ ١ ـ

يدرك كل منا ادراكاً مباشراً اتصال الزمان بالمكان اتصالا وثيقاً ٠ لو مررنا على حقل لحكمنا على مدى امتداده في المكان وانتبهنا في أي فصل كان ذلك المرور بالنظر لحاله وشكل الأرض والأشجار التي هي فيه هل كان ذلك في الربيع أو الصيف أو الخريف أو الشتاء ٠

كذلك اذا نظرنا الى شخص أدركنا فوراً طول قامته وقدرنا السن التي يناهزها ٠ فالزمان والمكان في ادراكنا متداخلان مرتبط كلاهما بالآخر ٠

لقد سبقت الفنون نظرية النسبية حين ركبت في انتاجها الممتع المكان والزمان معاً كما في المسرح وفي رقصات « البالي » فانهما فنان زمانيان مكانيان بالقياس الى فني الشعر والموسيقى الزمنيين والى فني التصوير والنحت المكانيين وان كان التحليل الدقيق لكل فن يكشف عن عناصر مكانية في الفنون الزمانية وعن عناصر زمانية في الفنون المكانية ٠

ثم ان تداخل الزمان والمكان يجعل لهما أثراً واضحاً في الحركة كما أن الحركة تؤثر فيهما ولا سيما اذا كانت شديدة أو كانت الطاقة المسببة لها أو الكامنة وراءها كبيرة الى درجة كافية ٠ فالبعيد قد يصبح قريباً بالرغبة الشديدة كما يقول أبو تمام :

وقد قرّب المرمى البعيد رجاؤه   وسهلت الأرضَ العزازَ كتائبُه

والحب قوة هائلة تطوي الأرض :

وكنت اذا ما زرت ليلى بأرضها   أرى الأرض تُطْوى لي ويدنو بعيدها

وأوضح من ذلك كله عزم أبي الطيب حين يقول :

ومن كان عزمي بين جنبيه حشه   وخيّل طول الأرض في عينه شبرا

والشعر في سرعة مرور الزمن أو تطاوله كثير نضرب صفحاً عنه ·

ونكتفي بالاشارة الى بيت المتنبي أيضاً في أن للقوة أثراً في الزمن وذلك حين يصف دخول جيش سيف الدولة مدينة سروج اذ يشبه المدينة بحسناء تستيقظ فلا تكاد تفتح جفنيها الا والجيش العربي المظفر قد انتزعها من أيدي الروم ·

فلم تتم سروج فتح ناظرها   الا وجيشك في جفنيه مزدحم

من هذه الأمثلة البسيطة التي تعتمد على الحس المشترك وعلى الفنون وعلى ما جاء في الشعر يتبين ما ذهبنا اليه من تداخل المكان والزمان ومن تأثير الحركة السريعة فيهما وسنرى ذلك بشكل رياضي وعلمي في نظرية النسبية ·

— ٢ —

قلنا في البداية ان العلماء عمدوا الى التجريد لتفهم الظواهر الطبيعية وتيسير فهمها كما جزؤوا عناصرها على النحو الذي يدعو اليه ديكارت (١٥٩٦ـ ١٦٥٠) · ولكن التجزئة والتجريد المفرطين قد يحجبان روابط وأواصر في الظواهر مهمة · وميكانيك نيوتن مثال على هذا الافراط ·

لقد قال نيوتن (١٦٤٢ ــ ١٧٢٧) معلناً شعاراً لبحوثه : أنا لا أصنع فرضيات hypotheses non fingo وحقاً تقدم العلم عند الغربيين في القرن السابع عشر والثامن عشر وما بعدهما باعتماده الملاحظة والتجريب ولكن هذا الشعار الذي أعلنه نيوتن لم يستمسك به هو نفسه ·

عرض أفلاطون قديماً في كتابه « طيماوس » نظريته في الكون وهي أنه محدود وكروي يمتد خارجه فضاء خال وغير متناه · أفكار أفلاطون هذه وغيرها

تداولها المفكرون الأفلاطونيون في منتصف القرن السابع عشر بانكلترة وغدوا يتناقشون فيها بكمبردج • فأثرت تلك الأفكار في نيوتن • وعوضاً من أن يلتزم شعاره الآنف اعتبر كلاًّ من الزمان والمكان مطلقاً ومستقلا كلاهما عن الآخر. أما الزمان فيجري جرياناً متجانساً منتظماً يمكن قياسه بالساعات • وأما المكان فهو ثابت ومتجانس ومشابه دائماً لذاته ، كما اعتبر الحركة أي انتقال جسم من مكان الى آخر مطلقة أيضاً • وتلك كلها فرضيات لا تمت الى التجربة ولا الى الواقع •

وقد لاحظ الفيلسوف النمساوي ماخ (١٨٣٨ ـ ١٩١٦) قبل أكثر من نصف قرن تقريباً كيف تنكّب نيوتن عن شعاره الواضح وهو اطراح الفرضيات ودراسة الحوادث الواقعية اذ ان المكان المتجانس المطلق والزمان المتجانس المطلق والحركة المطلقة كلهن تركيبات ذهنية صرف ، وليست من نتاج التجربة • ان معرفتنا التجريبية كلها انما تمس مواقع الأجسام بعضها بالنسبة الى بعض كما تمس حركات بعضها بالنسبة الى بعض أيضاً •

ذكر أينشتين نفسه أن السوابق التاريخية لنظريته تثوي في النقد الذي وجهه ماخ خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر الى ميكانيك نيوتن • وهو نقد مستوحى من مذهب هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦) التجريبي ومركّز على التنديد بفكرة المكان المطلق والزمان المطلق والحركة المطلقة وهي كلها متضمنة في نظرية نيوتن وهو مركز كذلك على التنديد بدعوى أن مبادىء الميكانيك ذات قيمة مطلقة • أبان ماخ أن هذه الأفكار لو لم يكن لها صلة بالتجربة لغدت لَغْواً عديم الفائدة ولفقدت قيمتها العلمية والعملية • ولكن نيوتن في رأي ماخ حين تكلم في مبادىء الديناميك كان يرجع في الواقع الى مكان وزمان وحركة هي كلها من نتاج التجربة • فالمكان كان ينسب الى جملة النجوم الثابتة (أو التي تبدو كذلك على الأقل) والزمان كان يقاس بدوران الأرض حول محورها • واذا كان الأمر كذلك غدت صحة مبادىء الديناميك نسبية ولزم أن تمتحن بمحكّ التجربة • ونحن نقبل تلك المبادىء في نطاق تصديق التجربة لها • ولكننا مستعدون لتصحيحها وتبديلها اذا طرأت على تطبيقها عقبة يصعب تخطيها •

ومن هنا لزم فحص القضايا والأفكارالتي اعتمدها نيوتن فحصاً دقيقاً حتى ما بدا منها واضحاً كل الوضوح كشفاًعما استندت اليه من مصادرات ولزم أيضاً كما لخص أينشتين نفسه كلام ماخ انشاءميكانيك على قاعدة جديدة ·

لقد كان من المتعذر على أينشتين أن يصل الى نظريته لو لم يكافح قبله ماخ بعشرات السنين في تقويض المعتقدات الراسخة في ميكانيك نيوتن وغيرها من أقسام العلوم التي تشربت بميتافيزياء أفلاطون · كان تمثل أينشتين لهذا الموقف النقدي الدقيق تمثلا عميقاً هو التربة الخصيبة التي أنبتت آراءه الجريئة ·

ان قواعد ميكانيك نيوتن تلك حملت الباحثين في أواخر القرن التاسع عشر على أن تحاول أن تَتَبَيَّن حركة الأرض المطلقة بالقياس الى مادة تنقل الضوء كانت تعتبر موجودة في كل مكان وذات خواص متضاربة هي الأثير · ذلك أن الأرض في مدارها حول الشمس تقترب حيناً وتبتعد حيناً آخر اذا اعتبرنا الشمس تقع في أحد محرقي القطع الناقص الذي هو مدار الأرض · وتقدر سرعة اقترابها من الشمس وابتعادها منها بنحو ثلاثين كم في الثانية · ولما كانت سرعة الضوء نحو ثلاثمائة ألف كم في الثانية لزم أن تنضاف سرعة الأرض الى سرعة الضوء أو تطرح عند الاقتراب أو الابتعاد . وقد قام بهذه التجربة وأعادها عدة مرات العالمان الأمريكيان ميكلسون ومورلي بين سني ١٨٧٩ و ١٨٨٧ فكانت النتيجة سلبية أي كانت الآلات لا تسجل الا سرعة واحدة وهي سرعة الضوء أي تسجل :

$$300000 + 30 = 300000 - 30 = 300000$$

هذا مع أن الآلات كانت دقيقة تعتمد في قياسها على تداخل النور وتستطيع أن تكشف عن خطأ أقل من ذلك بكثير لو وقع · كانت نتيجة التجربة سلبية · ولكنها أثارت الفيزيائيين واستدعت تأملاتهم وتفسيراتهم · ومن أهم الذين حاولوا تفسيرها العالم الرياضي الايرلندي فيتزغِرَلْد Fitzgerald حين زعم أن كل جسم يتحرك حركة نسبية بالقياس الى الأثير يصيبه نصيب من التقلص متعلق مقداره بسرعته · هذا النصيب ضئيل في الغالب بالنسبة الى سرعة النور ·

- ٣ -

وقد استفاد أينشتين من هذا التفسير كما استفاد من نقد ماخ لمبادىء نيوتن ومن ضرورة انشاء ميكانيك جديدة عند مصادفة العقبات فاعتبر في مذكرة كتبها سنة ١٩٠٥ أن أبسط تفسير لنتائج ميكلسون ومورلي هو أن سرعة النور واحدة عند جميع الراصدين اذا كانوا يتحركون حركة نسبية منتظمة • وغدا ذلك أساس نظرية النسبية الخاصة أي الخاصة بالحركة الانتقالية المنتظمة ومنطلقاً جديداً في البحوث الفيزيائية وما يتبعها من نتائج فلسفية •

ان أينشتين شك في معنى الآنية أو التواقت الزمني الذي كان يعتبر مطلقاً في الفيزياء الاتباعية وهو أن ظاهرتين تقعان متواقتتين احداهما بالنسبة للأخرى أو غير متواقتتين وذلك دون النظر الى الراصد أياً كان أو الى عملية الرصد • ان التواقت أو التزامن أو الآنية كما يروق للباحث أن يستعمل هذا اللفظ معناه اذا اعتبرنا نقطتين ا و ب مثلا على خط حديدي كما يقول أينشتين متباعدتين جداً أضاءهما برق لامع في وقت واحد فلمعان النقطتين بالبرق يقع في آن واحد بالنسبة الى راصد يقف في منتصف المسافة وهو النقطة م بين ا و ب • يقول أينشتين: لنتصور قطاراً طويلا يتحرك على الخط الحديدي حركة منتظمة ثابتة السرعة فالركاب الذين في القطار يتخذون القطار نفسه مستنداً ومرتكزاً للحوادث التي تجري فيه أي اطار استناد مرجعي ذا محاور واحداثيات كوميض نقطة ا أو نقطة ب بالبرق لمعتا في زمن ما بالنسبة لكل راكب في القطار • الراكب الذي هو في نقطة مَ من القطار المنطبقة على منتصف المسافة بين ا و ب يرى وميض ا و ب في وقت واحد • ولكن القطار يتحرك بسرعة نحو ب فالراكب الذي هو في مَ التي تركت م يرى لمعان ب قبل لمعان •

وهكذا نصل الى نتيجة وهو أن التواقت على الخط الحديدي ليس هو نفسه لمن في القطار والعكس صحيح أيضاً وهو ان التواقت لمن في القطار ليس هو نفسه لمن هم على الخط الحديدي • فالتواقت ليس مطلقاً بل هو نسبي • وكل جملة هي بمنزلة المستند المرجعي لها زمنها الخاص • وبيان الزمن لا معنى له الا بالقياس الى المرتكز أو المرجع الذي يجري ذلك البيان فيه •

ابتعد أينشتين عن فكرة زمان مطلق وقبل أن كل راصد له زمنه الخاص به الذي يسجل به الحوادث التي تقع بجواره وكذلك تصور كل راصد معه عيار أو نموذج مكاني كالمسطرة مثلا يقيس به الأبعاد · اعتبر أول الأمر الحركة المستقيمة المنتظمة · ولما كان النور ذا سرعة كبيرة كانت الأزمنة التي يقطع بها المسافات ضئيلة جداً ولكنها مُعَيَّنة ونشأت عن ذلك نتائج غريبة فالمتر الذي يحمله الراصد ويقيس به المسافات في جملته يبدو للراصد الآخر أصغر من متره · وكذلك الساعة العيارية التي يستعملها أحد الراصدين تبدو أبطأ في جملته منها في جملة الراصد الآخر · وثمة تناظر تام بين الراصدين بحيث يبدو كلاهما يتحرك بالنسبة الى الآخر وبالسرعة نفسها وذلك بسبب المصادرة التي ترى أن قوانين الطبيعة واحدة لكليهما · مبدأ التناظر هذا هو مبدأ النسبية · وحين يطبق هذا المبدأ على الحركة المستقيمة المنتظمة تدعى نظرية العلاقات بين الراصدين بالنسبية الخاصة ·

واذا نسب كل راصد السرعة سر الى الراصد الآخر وكانت سرعة الضوء ن نجد ان المتر الذي يحمله الراصد الآخر قد غدا يساوي $\sqrt{1-\frac{س^2}{ن^2}}$

ولما كان هذا المقدار أصغر من الواحد جرى الكلام على أن طول المتر أصابه تقلص ظاهري · وكذلك البرهة الزمنية فالثانية مثلا تبدو للراصد الآخر كأنها نقصت مثل ذلك النقص أي غدت $\sqrt{1-\frac{س^2}{ن^2}}$ أي تغدو الساعة أبطأ بالنسبة الى الراصد الآخر · وقلّ في حياتنا العادية أن نجد سرعة كبيرة تقرب من سرعة الضوء لاظهار ذلك الفرق · لذلك لا يبدو أثر لذلك التقلص أو التباطؤ · فسرعة الضوء حدّية ، ولو تصورنا سرعة تزيد عليها لخرج الراصد من نطاق النسبية اذ لا يمكن التوقيت في هذه الحال ·

ومع أن كلاً من الراصدين له بعداه المكاني والزماني الخاصان به فان هذين البعدين مرتبطان بعلاقات رياضية واضحة شبيهة ببعض المعادلات التي أنشأها العالم الهولندي لورانتز Lorentz فدعيت المعادلات التي تعبر عن النسبية الخاصة تحويلات لورانتز وهي متعارفة عند باحثي النسبية ·

في عام ١٩٠٨ انتبه الرياضي الروسي المولد منكوفسكي لأمر هام حين نظر

في معادلات لورانتز فرأى على الرغم من أن لكل راصد زمنه الخاص به ومكانه الخاص أيضاً يمكن ربط الزمان والمكان بعلاقة رياضية مناسبة • وذلك أنه اذا اعتبرنا برهةً زمنية ما ولتكن ز أمكن تحويلها الى مسافة مكانية حقيقية وذلك عند ضربها بسرعة الضوء ن أي الى مسافة يقطعها الضوء في تلك البرهة (ن ز) • اذا كان عندنا نقطتان في مكان ذي ثلاثة أبعاد أي أقليدي فان حساب احداثيات البعد بينهما ط يعطينا اذا تغيرت المحاور بحركة انتقالية مستقيمة منتظمة :

تفاط^{2} = تفاس$_{1}^{2}$ + تفاس$_{2}^{2}$ + تفاس$_{3}^{2}$ = تفاس$_{1}^{2}$ + تفاس$_{2}^{2}$ + تفاس$_{3}^{2}$

أما في النسبية الخاصة فاذا حدثت حادثتان في نقطتين مختلفين فينبغي أن نبدل هذه العلاقة ونكتب :

تفاح^{2} = تفاس$_{1}^{2}$ + تفاس$_{2}^{2}$ + تفاس$_{3}^{2}$ + تفاس$_{4}^{2}$ =
تفاس$_{1}^{2}$ + تفاس$_{2}^{2}$ + تفاس$_{3}^{2}$ + تفاس$_{4}^{2}$

تفاس$_{4}^{2}$ = −(ن تفاز)^{2} ، تفاس$_{4}^{2}$ = −(ن تفاز)^{2}

تفاس$_{4}$ = ت ن تفاز ، تفاس$_{4}$ = ت ن تفاز ،

ت = ± $\sqrt{-1}$ بحيث يكون ت^{2} = −1 ،

ت هو الرمز المستعمل في الأعداد التخيلية •
هذا المقدار الثابت الذي هو تفاح^{2} بحيث نعتبر جذره تفاح ندعوه الفترة الزمنية المكانية بين الحادثتين وهو ثابت عند جميع الراصدين في عمليات رصدهم اذا كانت الحركة مستقيمة منتظمة • وقد شرح الفيزيائي الألماني فيل Weyl محاولة منكوفسكي هذه بقوله : « ان مسرح الحوادث في النسبية لا يجري في عالم أقليدي ذي ثلاثة أبعاد بل في عالم (شبه أقليدي) ذي أربعة أبعاد يرتبط الزمان والمكان فيه ارتباطاً وثيقاً

لا ينفصم وأياً كانت الهوة التي تفصل طبيعتي الحدس للمكان وللزمان في التجربة العادية فانها تزول في العالم الموضوعي الذي تحاول الفيزياء استخراجه من التجربة المباشرة • انه عالم متصل ذو أربعة أبعاد ليس فيه زمان ولا مكان منفصل أحدهما عن الآخر • »[٢]

هذا على أن ثمة فرقاً بين البعد المكاني والبعد الزماني يشير اليه دخول البعد الزماني في المعادلة باشارة تختلف عن اشارة البعد المكاني (هنا اشارة الناقص في المعادلة الآنفة) وهو إمكان التنقل في البعد المكاني على حين أن البعد الزماني يتجه دائماً من الماضي الى المستقبل •

ان النسبية الخاصة تشير أيضاً الى اختلاف الكتلة مع اختلاف السرعة فالكتلة ك تزداد مع سرعة الحركة فتصبح كَ •

$$كَ = \frac{ك}{\sqrt{1 - \frac{س^2}{ن^2}}}$$

ولما كانت الكتلة والطول والزمان ثلاث واحدات أساسية في الفيزياء فان تغيرها بسرعة الحركة يستجرّ تلقائياً تغير قيم القوة والطاقة والعمل والضغط وشدة التيار وغير ذلك • وهذا التغير يمكن أن يضبط بالقياسات الدقيقة ان كبرت السرعة كِبَراً وافياً •

نلخص الآن النتائج العلمية للنسبية الخاصة :

١ ـ ارتباط الزمان بالمكان ارتباطاً وثيقاً في عالم ذي أربعة أبعاد شبه أقليدي والعلاقات الرياضية فيه شبه فيثاغورسية •

٢ ـ سرعة الضوء سرعة حدية لا يمكن تجاوزها •

٣ ـ الحركات المستقيمة المنتظمة السريعة تدخل على الأطوال والأزمان والكتل تغيرات يمكن حسابها بدقة اذا كانت السرعة قريبة من سرعة النور

٤ ـ ثم ان النسبية غيرت جمع السرعة •

اذا فرضنا أن جملة ب تتحرك بسرعة سر بالنسبة الى جملة ا وأن جملة ثالثة جـ تتحرك بسرعة سرَ بالنسبة إلى الجملة ب وبصورة موازية لها أمكن أن نحسب سرعة جـ بالنسبة الى ا في ميكانيك نيوتن : $\text{سر}'' = \text{سر} + \text{سر}'$

أما النسبية فتعطي العلاقة : $\text{سر}'' = \dfrac{\text{سر} + \text{سر}'}{1 + \dfrac{\text{سر}\,\text{سر}'}{\text{ن}^2}}$

والفرق ضئيل بين القيمتين من أجل السرع البسيطة لأن المقدار $\dfrac{\text{سر}\,\text{سر}'}{\text{ن}^2}$ ضئيل جداً يمكن اهماله وهو ما يجري في الظواهر المألوفة • فاذا بلغت احدى السرعتين سرَ مثلا سرعة النور أمكن أن نكتب :

$$\text{سر}'' = \frac{\text{سر} + \text{ن}}{1 + \dfrac{\text{سر}\,\text{ن}}{\text{ن}^2}} = \text{ن}$$

٥ ـ الطاقة ذات عطالة أي يمكن أن ننسب اليها كتلة وهكذا تغدو الطاقة والمادة متكافئتين يمكن أن تتحول احداهما الى الأخرى حسب العلاقة الرياضية المشهورة : $\text{طا} = \text{ن}^2\,\text{ك}$ •

(ن سرعة النور دائماً، ك الكتلة) وقد تحققت هذه العلاقة فيما يدعى بالطاقة الذرية • هذا وينتج عن النسبية الخاصة مادعي بقضية التوأمين ـ لما كانت الساعة التي تتحرك بسرعة قريبة من سرعة النور تنقص فيها الثانية الزمنية عنها بالنسبة الى الساعة الثابتة في المكان رأى الباحث الفرنسي بول لانجفان أن ذلك يؤدي الى زوال فكرة الزمان المطلق نهائياً فتصوّر سائحاً فضائياً يبتعد عن الأرض بسرعة قريبة من سرعة الضوء ثم يعود بنفس السرعة الى الأرض ولنفرض بعد عشر سنين فهو يجد الأرض ومن عليها قد شاخوا بخمسين سنة على حين أنه استغرق عشر سنوات فقط فاذا كان قد ترك أخاه التوأم في سن الخامسة والعشرين فهو يجده في عمر الخامسة والسبعين على حين هو ما يزال في قوة شبابه أي في سن الخامسة والثلاثين •

هناك مناقشات كثيرة حول هذا التصور والاحتمال ناقشها فيزيائيون وفلاسفة وعللوا ذلك تعليلات كثيرة •

ان نظرية النسبية الخاصة يمكن أن تنسق مع مختلف أقسام الفيزياء ما عدا بحث الثقالة وقد بدأ أينشتين يفكر في تعميم نظريته منذ سنة ١٩١٢ وزاد من تعرفه لدراسات العلماء الرياضيين ولاسيما ريمان وعرض نظرية النسبية العامة سنة ١٩١٦ • ونتائجها أهم من الناحية العلمية والفلسفية وهي أن المكان الزماني ليس له في مختلف أنحائه وجوانبه صيغة واحدة مستقلة عن ساحة الثقالة الموجودة فيه • ذلك أن كتل الأجسام والطاقات تحني بأشكال متفاوتة المكان الزماني منشئة علاقة بين المكان الزماني هذا والظواهر الجارية فيه • ان الفيزياء الاتباعية والنسبية الخاصة تنسبان الى المكان والمكان الزماني وجوداً مستقلا عن الأجسام التي هي فيهما • يمكن التعبير عنهما كما يقول أينشتين نفسه اذا توارت المادة عنهما أو زالت بقيا قائمين في ذواتهما وكأنهما هيئة مسرحية تجري الحوادث فيها على حين ان النسبية المعممة تؤكد أن المكان الزماني لا يوجد من دون الأجسام التي تملؤه أي من دون ساحة ما. ويربط أينشتين فكرته هذه بما ذهب اليه ديكارت سابقاً حين عرّف المكان بالامتداد فلا مكان من دون جسم أو حيّز. يقول أينشتين : « لم يكن ديكارت بعيداً من الصواب حين منع وجود مكان خال • ويبدو رأيه معقولا ان نظر الى الحقيقة الفيزيائية على أنها قائمة في الأجسام الثقيلة فقط أي بتعبير آخر لا وجود للمكان دون وجود ساحة فيه • »

ومعنى ذلك أن فكرة الزمان أنشئت لوصف التغيرات التي تحدث في الأشياء التي تحيط بنا فلو لم توجد الأشياء التي هي مستند لتجربتنا لم يكن هناك زمان وكذلك الأمر عند النظر في المكان لأن فكرة المكان تنعدم لو زالت الأشياء وأياً كان الأمر فكنه النظرية هو أن المكان الحاوي للأجسام كالكواكب والمجرات وغيرها لا يوصف كما في نظرية نيوتن بثلاثة أبعاد بل بأربعة أبعاد والبعد الرابع هو الزمان ثم ان المكان في النسبية العامة هوريماني • ومن المعروف أن هندسة ريمان قائمة في مكان ذي بعدين • ولكن هنا نعتمدها بأربعة أبعاد • ثم ان وجود الأشياء يؤثر في خطوط الساحة فبدلا من أن تكون مستقيمة تعوجّ وتنحني كما لو رمينا فوق شبكة مشدودة أجساماً ثقيلة •

بقي أن نشير الى أن قول ديكارت الذي يستشهد به أينشتين هو قديم ومعروف عند العرب فقد جاء في كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي قول

المؤلف مشيراً الى ذلك : «**اعلم أن القائلين بأن المكان هو البعد المجرد الموجود فرقتان فرقة تقول بجواز خلوه عن الجسم وفرقة تمنعه** » ٠

ان ما جاء في نظرية النسبية العامة تعرّض للفحص والتحقيق في بعض الشؤون ٠ وأهم توقعاتها العلمية نجمله فيما يلي :

١ ـ مدار عطارد : ان بعض الاضطرابات الضئيلة يحدثها كوكب سيار في مدار كوكب سيار آخر ٠ هذا ومدارات السيارات التي هي قطوع ناقصة ذات اختلاف مركزي ضئيل تدور ببطء كبير في مستوياتها بحيث تتبدل مواقع النقاط القريبة منها للشمس مع مرور الزمن أما عطارد فهو أقرب السيارات من الشمس والاختلاف المركزي لمداره أشد منه في غيره من السيارات ٠ وقد توقعت النسبية العامة دوراناً اضافياً لمواقع النقاط القريبة في مداره من الشمس بمقدار ٤٣ ثانية قوسية في كل قرن وهو على صغره أمكن تحقيقه ٠

٢ ـ انحراف الضوء : حسب النسبية العامة أشعة الضوء الآتية من النجوم والمارة بقرب الشمس تعاني انحرافاً ضئيلاً يبلغ **ثانيتين قوسيتين للشعاع المماس** للشمس ٠ ومن هنا تبدو النجوم ظاهرياً في مواقع منحرفة عن مواقعها الحقيقية في السماء ٠ وانحراف هذه المواقع لا يمكن تحققه الا عند الكسوف الكلي ٠ وقد استفاد العلماء من كل كسوف كلي فهرعوا الى رصد النجوم التي تبدو مواقعها قريبة من الشمس وتحققوا تأثير الشمس في انحراف أشعة النجوم بتقريب يبلغ ٥ في المائة ٠

٣ ـ انحراف الطيف نحو الأحمر في ساحة ثقالية : حين تصدر الذرة اشعاعاً ما في ساحة ثقالة تتوقع النسبية العامة أن يكون طول موجة الاشعاع في الساحة الثقالية أكبر منه في غيابها ٠ وقد تحقق هذا عند رصد بعض النجوم الصغيرة البيضاء ٠

\- ٤ -

النتائج الفلسفية

١ - ان تاريخ النسبية الخاصة والعامة يدل على تماسك المعرفة الانسانية واستفادة العلماء والفلاسفة بعضهم من بعض · نجد أينشتين قد تنبه بآراء ماخ الى نقد ميكانيك نيوتن والجرأة على تبديلها ، واستفاد من تقدم الرياضيات في زمنه وقبيله ولا سيما من آراء غوس وريمان ·

٢ - قد يغدو الاخفاق حافزاً على التصحيح وعلى تلمّس آراء ومناهج جديدة أكثر ملاءمة · تجربة ميكلسون ومورلي السلبية حفزت العلماء ومنهم أينشتين الى التماس تفسير لتلك النتيجة ·

٣ - استفاد أينشتين من فكرة التقلص الطولاني الذي تصوره العالم الايرلندي فيتزغرلد للجسم الذي يتحرك نحو الأثير في تفسيره لاخفاق تجربة ميكلسون ومورلي ·

٤ - رفض وجود الأثير رفضاً نهائياً ·

٥ - اعتبرت سرعة الضوء سرعة حدية عظمى · هذا وقد انتبه لهذه السرعة الكبيرة علماء الحضارة العربية وجرت الاشارة اليها في بحوث البيروني مع ان ديكارت كان يظن أن الضوء ينتشر انتشاراً آنياً ·

٦ - تأكد ارتباط المكان والزمان في واقع الأمر ارتباطاً أصبح يعبّر عنه بعلاقة رياضية يدخل فيها الزمان بعداً رابعاً باشارة تختلف عن اشارات عناصر المكان الجبرية في تلك العلاقة ·

٧ - اعتبرت الطاقة ذات عطالة كما اعتبرت الطاقة والمادة شكلين لحقيقة واحدة يمكن تحول احداهما الى الأخرى وأصبح مبدأ مصونية الطاقة عاماً يشمل مبدأ مصونية المادة ·

٨ - لما كانت السرعة تؤثر في واحدات الفيزياء الأساسية وهي الطول والزمن والكتلة استتبع ذلك تغير بقية الواحدات ·

٩ ــ نشأت مشكلة دخول الذاتية الى جانب الموضوعية في نطاق العلم • ويجدر أن نشرح هذه القضية شرحاً جلياً •

ذلك أن بعض المفكرين حين ظهرت نظرية النسبية رأوا فيها دليلا على الاتجاه المثالي فكان تلقيها حماسياً لدى المثاليين ومزعجاً للماديين • ولما مضى حين من الزمان انجلت تلك الأفكار فلم يكن ثمة داعٍ لاعتبارها مؤيدة للمثالية أو الذاتية الفلسفيتين وان كان أينشتين نفسه قد تأثر بمذهب ماخ الذي يعتبر الأشياء الخارجية مجموعة مشاعر وأحاسيس مشتبكة • ذلك أن الراصد الذي وصفه أينشتين لا ينطبق تماماً على الذات بمعنى الذات الفلسفي وانما هو جهاز فيزيائي مَثَلُه مَثَل بقية أجهزة التجريب والقياس يترتب عليه بيان التواقت أو عدم التواقت في حصول حادثتين وذلك حسب موقعه الموضوعي • وليس هذا الموقع داخلا في المجال الذاتي بل هو على العكس مرتبط بتجربة فيزيائية معينة يمكن ضبطها ضبطاً موضوعياً وخارجياً • تجربة أينشتين المتخيَّلة تلك لا تلغي الموضوعية العلمية الاتباعية التي كانت معروفة من قبل وانما تستبدل بها موضوعية جديدة أكثر اشتباكاً • كانت الموضوعية الاتباعية تفصل بين المكان والزمان وتعتبر كلاً منهما مستقلاً عن الآخر • فقدت هذه الموضوعية العلمية تربط بينهما ربطاً محكماً وتذهب الى أن أشكال القوانين الفيزيائية لا تتبع محاور الاحداثيات التي توصف بها الظواهر الطبيعية والتي هي في جُمَل تتحرك حركة انتقالية مستقيمة منتظمة •

هذه الموضوعية الجديدة التي يصح أن ندعوها موضوعية رياضية أوضح في نظرية النسبية العامة اذ تتجاوز وصف الظواهر في جمل يتحرك بعضها بالقياس الى بعض بحركة مستقيمة منتظمة وتفضي الى أن العلاقات الفيزيائية ينبغي أن تكون هي هي أي ثابتة تلقاء تبدل المتغيرات المكانية والزمانية • وليست النسبية الخاصة ولا قوانين الحركات في المكان المستقل عن الزمان الا حالات جد خاصة • وهكذا يستبين أنه لا علاقة بين هذه النسبية الرياضية والنسبية الفلسفية أو الذاتية الفلسفية الا باشتراك اللفظ أو اذا دققنا استعملنا التعبير الفلسفي العربي القديم وهم تشكيك اللفظ •

١٠ ـ أنهى الأستاذ ويترو بحثه للنسبية في كتابه بِنْية الكون بعبارة للقسيس الانكليكاني بارنس وهي « ان الشيء الغريب في معادلات أينشتين في النسبية العامة هو أنها تبدو وكأنها خرجت من لا شيء » ثم يقول القسيس :

« يمكن أنْ نستنتج أن قوانين الطبيعة مثل مبدأ مصونية الطاقة ومبدأ مصونية العزم هي نتائج ضرورية لطرائق قياساتنا • انها في الحقيقة متطابقات مُقَنّعه بقناع أُحكم نسجه يمكن أن تعلن اعلاناً قَبْلياً صنعها مفكر ماهر في التحليل مهارة تستوعب كل ما هو متضمن في الطرائق التي نقيس بها الفترات المكانية الزمانية »(٣) •

١١ ـ ان نظريتي النسبية الخاصة والعامة غدتا نظريتين اتباعيتين بالقياس الى التغيير الكبير الذي أحدثته الفيزياء الدقيقة الحديثة أي نظرية الكوانتا الجديدة • وذلك أن هذه النظرية بدلت تبديلاً جذرياً وعميقاً كثيراً من التصورات كالزمان والمكان فجعلت كلاً منهما غير متجانس وربطتهما بالأعداد الكوانتية وبحساب الاحتمال كما قضت على مبدأ السببية الاتباعي واستبدلت بمبدأ الحتمية الذي كان شائعاً والذي كان يؤيده أينشتين تمام التأييد مبدأ اللاحتمية • وذلك بنقدها طرائق القياس بعد بلوغ العلم أطراف المادة وأطراف الطاقة النهائية •

١٢ ـ حاول أينشتين بعد النسبية العامة معتمداً على الرياضيات أن يوجد نظرية الساحة الموحدة وأن يستخرج من معادلة الساحة المتصلة قوانين الفيزياء كلها حتى بنية الذرة المادية والخصائص الكوانتية للعالم الدقيق • وهنا يبدو اتجاهه الرياضي الشكلي ورغبته في استنباط قوانين الطبيعة على طريق الرياضيات الصرف ومعادلاتها • وهذه طريقة تتخطى التجربة وتستبدل بها التأمل النظري • انه في هذا الاتجاه يشبه هيغل الذي يحاول أن يشرح كل شيء بالاعتماد على قوى العقل الصرف • والفرق بينهما أن هيغل يعتمد طريقة المثالية المصطنعة مع ضعفه في الرياضيات وأينشتين يعتمد الطريقة الاستنتاجية الرياضية مع بضاعته المزجاة في الفلسفة.

يقول أينشتين : « الحقيقة التي تنشئها الفيزياء الحديثة هي في الواقع

بعيدة جداً عن الحقيقة التي كانت في بداية العلم ولكن هدف كل نظرية فيزيائية يبقى واحداً وهو أننا نتلمس طريقنا بفضل تلك النظريات خلال ذلك التيه الواسع الذي يضم الظواهر الطبيعية وأننا ننظم ونفهم عالم انطباعاتنا الحسية(٤) .

هذا الرأي يحشر فلسفة أينشتين في نطاق المثالية فهو يرى في العلم وسيلة لتصنيف عالم الانطباعات الحسية ولفهمه لا لمحاولة معرفته معرفة دقيقة ولا لتحسين العالم وتسخير الطبيعة لخدمة الانسانية .

يقول أيضاً : « على العلم ألا يقصد نحو الغايات العملية والا ضمر وذبل »(٥). ونحن نرى على العكس أن الحاجات العملية وممارسة التطبيق حافز كبير على التقدم العلمي وعلى اتساع المعرفة .

لقد كتب أينشتين أن حافزه على البحث « الرغبة في الهروب من تبعات الحياة في كل يوم بما فيها من جفاء متعب وفراغ مقنط »(٦) وربما كان يشعر بما في المجتمع الأمريكي الذي هاجر اليه من جفوة وانحراف واضطراب على الرغم مما لقيه من تقدير واجلال .

ان العلم على خلاف ما ظن أينشتين ليس منظومة مغلقة من المعارف لا تعيش الا في ذاتها دون ارتباط بالبيئة التي تحيط بها أو بالحاجات التي تتطلبها البيئة ويتطلبها الأفراد . العلم وليد المجتمع وعليه أن يقوم بحقوقه تجاهه وأن يكون الولد البار به .

ـ ٥ ـ

النسبية وشكل الكون

يتشوف الناس الى معرفة الكون وحقيقته وأبعاده سواء كانوا علماء أو غير علماء . يتساءلون عن أبعاده هل هي متناهية أو غير متناهية . وقد تأتي أسئلتهم على طرائق شتى : على طريقة الأطفال أو الفلكيين أو الشعراء أو المتدينين أو على طريقة الرياضيين . ولكن طريقة الرياضيين خاصة بعلماء الرياضيات . ومع أن بيانات هؤلاء بأرقامهم ومصطلحاتهم لا تجذب الرجل العادي

وهي تتطلب حظاً من الاختصاص فبسبب تسلسلها المعقول ربما كانت أكثر من غيرها حصافة ودقة • فكرة اللاتناهي يعبر عنها الرياضيون بالخط المستقيم الذي يمكن تمديده الى ما لا نهاية أو بمنحن منفتح من طرفيه • أما منحني الدائرة أو أمثاله فهو يمثل التناهي لأن طرفيه لا بد من أن يلتقيا • ان علماء الكونيات يولون الهندسة اهتمامهم لانه متى عرف شكل الكون أمكن تطبيق قوانين الهندسة عليه بحسب شكله وشف تطبيقها عن طبيعته وخصائصه • نحن مثلا في تجاربنا العادية الانسانية التي هي بمقياسنا نجد أن أقرب بعد بين نقطتين الخط المستقيم الواصل بينهما وأن مجموع زوايا المثلث قائمتان، ومن نقطة واحدة في مستوٍ ما لا يمكن أن يرسم الا موازٍ واحد لمستقيم معلوم وهكذا • كل هذه القواعد في الهندسة التي دعيت أقليدية صحيحة ومقبولة في عالمنا المحدود الذي ندركه بحواسنا • ولكن هل تبقى هذه القواعد صحيحة في خارج عالمنا هذا المحسوس • ان العالم الروسي نيكولاي لوبتشفسكي في القرن التاسع عشر أبان أن الهندسة الاقليدية ليست الهندسة الوحيدة وأنه يمكن ايجاد هندسات أخرى متماسكة قد تستعمل في عوالم أخرى فأنشأ هو والعالم الهنغاري يانوس بولي Janos Bolyai هندسة دعواها هندسة زائدية نسبة الى القطع الزائد تنطبق على السطوح ذات الانحناء المفتوح الذي يشبه سرج الفرس. ثم أتى العالم الرياضي الألماني برنهارد ريمان وقد أشرنا آنفاً الى استفادة أينشتين من بحوثه الرياضية — فتصور هندسة لا أقليدية تطبَّق أيضاً على السطوح المنحنية ولكنها سطوح مغلقة كسطح الكرة • وهاتان الهندستان استرعتا أنظار علماء الكونيات في الزمن الذي بدأ أينشتين فيه يفكر في شكل الكون وحجمه •

ان العالَم الذي تصوره أينشتين عالم متصل ذو أربعة أبعاد : ثلاثة أبعاد مكانية والبعد الرابع هو الزمان • وهو نظام فيه المكان منحن وانحناؤه ناشىء عن الثقالة والشمس بكتلتها الجسيمة تحدث في جوارها انحناءً في المكان الزماني المتصل • ويرى أينشتين أن الثقالة ليست ناشئة عن قوة كما زعم نيوتن وانما هي تشوه في المكان الزماني بالقرب من النجوم ذات الكتل الكبيرة جداً •

لكن هل هذا الانحناء مقصور على جوار الشمس والنجوم أو هو شامل ؟ يرى أينشتين ان الانحناء شامل لأن ثقالة المادة موزعة على المجرات توزيعاً منتظماً.

فالكون ذو انحناء عام • ولكن هذا الانحناء مقصور على المكان المتصل ذي الأبعاد الثلاثة دون بعد الزمان الذي لا يمسه الانحناء • وبعبارة أخرى لا يتغير الكون بمرور الزمان ، بل يبقى هو ذاته • أي ان عالم أينشتين عالم سكوني • وقد حاول أن يطبق عليه معادلات تنسجم مع نظريته محاولات شتى فلم يفلح • فاضطر الى ادخال ثابت في معادلاته دعاه « ثابت التنابذ الكوني » •

ان نظرية الكون المنحني التي سبق اليها لوبتشفسكي وريمان غدت مقبولة عند العلماء • ولكن غدا التساؤل عن الانحناء هل هو مغلق كالكرة أو مفتوح كسرج الفرس أي بشكل زائدي مجسّم مفتوح ؟ جنح أينشتين الى القول بانحناء يخضع لهندسة ريمان أي مغلق ذي حجم متناه • وعلى هذا يمكن تصور المكان الزماني عند أينشتين على شكل أسطواني يمس الانحناء فيه (الدائرة) الأبعاد المكانية الثلاثة وهي مغلقة ومتناهية ولكن الزمان يتمثل بمحور الأسطوانة وهو مفتوح •

ولكن عالماً هولندياً وهو وليم دوسيتر Willem de Sitter اعتمد سنة ١٩١٧ معادلات أينشتين وتصوّر كوناً على شكل كرة واعتبر المكان والزمان كليهما منحنياً ؛ خطوط الطول في هذه الكرة تمثل احداثيات المكان على حين خطوط العرض تمثل احداثيات الزمان • ان هذا النموذج ذو مزايا عدة ولكنه لا ينطبق الا على عالم خال من المادة •

ومضى الباحثون يرون الكون ذا خصائص سكونية حتى جاء عام ١٩٢٢ حين عمد عالم شاب روسي كان أستاذاً في جامعة لننغراد هو ألكسندر فريدمان فأعاد حسابات أينشتين ووجد خطأ في هذه الحسابات التي تستشف سكونية الكون • وذلك أن مؤلف النسبية في حساباته المتأخرة التي أدخل فيها الثابت الكوني قسم حدي معادلة من معادلاته على حدّ رياضي قد يساوي الصفر في بعض الأحوال • ومن المعلوم أنه لا تجوز القسمة على الصفر ، على حين أن معادلاته الأولى التي تتعلق بالثقالة صحيحة • وهكذا أبعدت فكرة الكون السكوني ، وغدا اعتبار الكون متبدلا أمراً محتملا • وهذا التبدل اما أن يكون توسعاً واما أن يكون

تقبضاً وانكماشاً • وأقر أينشتين أن فكرةالتنابذ التي أدخلها في نظريته خاطئة • ثم نشر فريدمان مقـالة في مجـلة ألمانيـة Zeitschrift für Physik اعتبـر العالم فيهـا ذا توسع • ثم جـاءالراهب جورج لومتر Georges Lemaître الأستاذ في جامعـة لوڤان وهـو رياضـي بلجيكي فاعتبر الكون متماثلا وذا كتـلة ثابتة وذا نصف قطر يتزايد تزايداً دائماًوذلك باعتبار النجوم السديمية الخارجة عن المجرات وان القسم الأكبر من الكونخارج عن ادراك الانسان خروجاً نهائياً • وكانت الفيزياء تتقدم في زمنه تقدمـاًحثيثاً ولا سيما من جانب الكـون الآخر، جانب الذرة والنـواة أي الميكروفيزيـاءفتأمل أن يجد في هذا التقدم الذي يتحقق في الكون الصغير طريقاً يفهم به شيئاً منسر الكون الكبير(٧) •

ـ ٦ ـ

تصور المكان والزمان في الفيزياء الحديثة

في الفيزياء الاتباعية التي منها نظرية النسبية يمكن تصـور قيـم للمكـان وللسرعة وللزمان وللطاقة تتوالى بشكلمتصل بين حدين مناسبين • أما الفيزياء الحديثة الكوانتية فان التجوبة لا تخوّلالا تصور قيم ومقادير منفصلة • فالكهرب (الالكترون) الـذي يدور حول النـواةلا يسلك الا مدارات مسماة ذات مستويات من الطاقة محددة ومنفصلة بالمعنى الرياضي للانفصال • فالمكان بهذا الاعتبـار غير متجانس بالنسبة الى الكهرب • ثـمان تعيين موقع الكهرب في المكان وقيـاس سرعتـه يخضعان لعلائـق الارتياب التيكان من أهـم نتائجهـا القـول بمبـدأ اللاحتمية • كل ما في الأمر هو الحصـولعلى توقع احصائي • وقد شرحنـا ذلك بالتفصيل في كتابينا « الفيزياء الحديثةوالفلسفة » و « تقدم العلم » •

وكذلك الأمر حين نتأمل نظرية الكوانتا فكرة الزمان • ولعـل من المناسب أن نضرب مثلا على ما هـو حاصل في هـذاالميدان • نستعمل ساعة من نوع خاص، من نوع مشع، يستند قياسها للزمن الىالاشعاع المنتظم في المـادة المشعة • ولمـا كانت المادة مشعة فـان ذراتها يتقـوضمقدار منها شيئاً فشيئاً حتى يصل عـدد الذرات الى نصف ما كان في زمن الصفرأي في الزمن الذي بدأنا فيه تجربتنـا •

هذه المدة التي تقوض في أثنائهـا نصفعدد الذرات تدعى العمر الوسيط للمادة المشعة • وهنالك علاقـة رياضيـة أسيةتربط عدد الذرات بالزمن وهي تساعـد على وضع مقياس زمني تفيد التجربـةأنـه ينطبـق على الزمـن المتعـارف في الميكانيك الاتباعيـة وذلك في مستوىحياتنا العادية • لكن اذا هبطنا من هـذا المستوى الى مستوى الفيزياء الكوانتيـةالدقيقة وأخذنا من الذرات عدداً قليـلا وليكن مائة وليكن أيضاً العمـر الوسيطللذرات هـذه ساعـة زمنيـة واحـدة ثم انتظرنا مدة ساعـة واحدة لم نجـد ٥٠ذرة باقية وانما نجد اضطراباً متى أعدنا التجربة مرة تلو المـرة • نجـد ٤٧ ذرةباقية أو ٥٥ أو ٥٢ أو ٤٦ فاذا جمعنـا هـذه الأرقام وأخـذنا متوسطها حصلنـا عـلى ٥٠ •

ولكن اذا أخذنـا خمس ذرات كانتالنتيجة غريبة • قد ننتظر ساعتين بدلا من ساعـة دون أن تتقوض ذرة واحـدةكما قد نجد أنه قد تتقوض ثلاث ذرات في نصف ساعة لا في مدة ساعة واحـدة •وهكذا نستطيـع أن نستمر في حسـاب الزمن لهذا العدد القليـل من الذرات •الزمن هنا مضطـرب كل الاضطـراب • وكأنه لا علاقة له بالزمن المتجانس الذياعتـدناه •

لنأخذ ذرة واحدة من المادة • هل ثمةعلاقة بينهـا وبين مـدة الساعـة • ان احتمال تقوضها بعد ساعة واحدة يساوي½ • فما مصير هذه الذرة بعد ساعـة ؟ الجواب غامض • فقـد لا تتقوض بعدساعة ولا بعـد ساعتـين ولا بعد ثـلاث ساعات أو تكون قد تقوضت في أثناء ذلك.كل ما يتقرر ان للذرة في نهاية كل ساعة احتمالا لتتقوض يعادل½ فالزمن هنا ليسمتجانساً وهو مختلف عما نعهده في زماننا. وهـو في عالمنـا الاعتيـادي ذو صفـــةاحصائيـة • أمـا في مسـتوى الذرة فهو لا حتمي بالتأكيـد[٨] •

الخـاتمـــة

لقد عاش أينشتين في أواخر حياتـه بالولايات المتحدة حيث توفي سنة ١٩٥٥ عن عمر يناهز السادسة والسبعين • ولمـاأن قدم الولايات المتحـدة كتب عشيـة الحرب العالمية النازية الثانية سنة ١٩٣٩رسالة الى الأجيـال القادمـة التي سوف تعيش في عـام ٦٩٣٩ أي بعـد خمسـةآلاف سنة حفظت داخـل صندوق مطبـق وضع في المعرض الدولي بنيويورك جاءفيهـا :

« عصرنا غني بالفكر المبدع الذي تخفف كشوفه عن وجودنا أعباء كثيرة . نحن بالطاقة الكيماوية نجتاز المحيطات وبالطاقة الكهربائية نحرر المرء من ثقل عمله الطبيعي المرهق . لقد تعلمنا أن نطير وأن نرسل الرسائل بالأشعة الكهرطيسية دون جهد الى أطراف العالم . ومع ذلك فان الانتاج وتوزيع البضائع لما ينظم تنظيماً مناسباً وغدا المرء يعيش في خوف من أن يطرد من الدارة الاقتصادية وأن يضيع كل شيء . وعدا ذلك فالناس الذين يعيشون في بلاد مختلفة يقتل بعضهم بعضاً في الحين بعد الحين . وهكذا اذا فكر كل امرىء في مستقبله تملكه الخوف والكراهية . وأظن أحفادنا سوف يقرؤون هذه السطور وهم يشعرون بتفوق علينا له ما يسوغه . »

ليت أولاد معاصري أينشتين الأميريكيين في الوقت الحاضر يقرؤون مرة ثانية هذه الرسالة فقد يخجلون من حروب عدوانية ومجازر بشرية مستمرة تختفي وراءها حكوماتهم وتؤرث سعيرها سياساتها العسكرية .

* * *

□ الحواشي :

١ - التراث العربي يملأ تفكيرنا . ونحن نريد في كل بحث نقوم به أن نصل الحاضر بالماضي والماضي بالحاضر وان نتبين الملامح المشتركة بينهما وقوة الفكر الذي يتقدم فيهما على الرغم من تفاوت الزمان . ومن درس تاريخ العلوم من قرب وجد ذلك الاتصال الذي يتخلله من حين الى آخر بعض الطفرات .

2 — G. J. Whitrow, La Structure de l'Univers, traduit de l'anglais par Gérard de Vaucouleurs, Gallimard, 1955, p. 100.

3 — Ibid, p. 115.

4 — A. Einstein et L. Infeld, L'Evolution des Idées en Physique, p. 288.

5 — A. Einstein, Comment je vois le monde, p. 4.

6 — Ibid, p. 13.

7 — L'Homme et le Cosmos, Collection dirigée par Raymond Cartier, Larousse, 1975.

8 — J. L. Rigal, Le temps et la pensée physique contemporaine, Dunot, 1968.

* * *

□ في فلسفة علم أصول الفقه الاسلامي :

هل قوة استمرار الحكم السابق

ثابتة بالاستصحاب شرعاً أو عقلاً ؟

د. محمد فتحي الدريني

منهج البحث موجهاً ومفصلاً

١ ـ غير مُجدٍ الاستدلال على حُجِّيَّة الاستصحاب شرعاً ، باستمرار أحكام الشريعة الى يوم القيامة ، لأن خلود الشريعة ثابت بالأدلة التي نهضت به ، وهي صريحة الدلالة على أنها دين الله الى الزمن المقدَّر لبقاء هذا العالم ، وهذا ليس بحكم الاستصحاب ، على ما ذهب اليه كثير من الأصوليين !

٢ ـ تعريف الاستصحاب لغة واصطلاحاً •

٣ ـ ان ظن بقاء الحكم واستمراره ـ وهو الاستصحاب ـ باعتباره أثراً لازماً لعين دليل وجوده ، هو أقوى من مجرد احتمال تغيُّره •

٤ ـ ظن البقاء والديمومة ، لا يساوي يقين البقاء ، فافترقا ، نوعاً وحكماً •

٥ ـ الأحكام العقلية ، ليست محلاً للاستصحاب ، اذ ليس مناطه متحققاً فيها ، فينبغي استبعادها من أنواع الاستصحاب التي أوردها الأصوليون في مصنفاتهم •

٦ ـ الشرع جاء مؤيِّداً لحكم العقل بالبراءة الاصلية ، أو العدَم الأصلي ، عند انتفاء الدليل الشَّاغل للذمة بالتكاليف •

٧ ـ تأييد الشرع لحكم العقل بالبراءةالأصلية، لا يلغي حقيقة كون العقل هو دليلاستمرار العدم الأصلي ، أو استدامة الحكم بهذه البراءة ، حتى يرِدَ دليلٌ من الشرع يَشغلُ الذمة بالتكاليف •

٨ ـ الامام البَزْدوي يقع في التناقض ، اذ تراه يعتبر استمرار الحكم المبني على سبب ، استصحاباً ، وتارة يعتبر استمراره بمقتضى السبب نفسه الذي بني عليه تشريعه، لا بالاستصحاب !

٩ ـ أنواع الاستصحاب عند الأصوليين ،وتحقيق المناط فيها •

١٠ـ المالكية ، ووجهة نظرهم في استصحاب « الوصف » من حيث تطبيقُه على بعض المسائل ، أو الوقائع المتجددة ، يخالفون جمهور الفقهاء من حيث اجتهادهم في هذا التطبيق ، وبيان رأي ابن حزم في ذلك، والأمثلة التطبيقية المعروضة من العلاقات الزوجية •

١١ـ تقدير موقف الأصوليين من اعتبار أنواع أخرى من الاستصحاب ، وتحليلها ، ومناقشتها في ضوء علم الأصول وفلسفته •

آ ـ النوع الأول : العَدَمُ الأصلي ، أو براءة العَدَمِ الأصلية •

١٢ـ العقل المحض ، لا يملك اثبات الأحكام ابتداءً ، لأن دلالته مقصورة هنا على «العدَم الأصلي » أو البراءة من التكاليف ، قبل ورود الشرع ، ومع ذلك ، فان للعقل مدخلاً دلالياً في تجاوز مقتضى أصل الاباحة، أو الحل العام ، الى ايجاب أمر ثبت بمقتضى حكم العقل العلمي المتخصص ، أنّ فيه نفعاً عظيماً ، وكذلك للعقل حكم بالمنع أيضاً في كل أمر يثبت بمقتضاه ، أن فيه ضرراً كبيراً ، بيّناً ، وان لم يرد في الشرع دليل خاص به ، من نصٍ أو اجماع ، أو قياس ، لأن فهم نفس الشرع ، وروحه العام ، يوجب ذلك ، ومردُ هذا ـ فيما نعتقد ـ الى استلهام القواعد العامة في التشريع ، ومقاصده الأساسية •

١٣ـ الأصوليون يقررون في مصنّفاتهم ، أن «البراءة الأصليّة» أو «العدَم الأصلي» حكمٌ عقليٌ محض ، وهو سابقٌ على ورود الشرع به ، ومع ذلك يدرجونه في أنواع الاستصحاب !!

١٤ـ الأمثلة التطبيقية لاستمرار العدم الأصلي ، أو البراءة الأصلية ، بحكم العقل •

١٥ـ هل الحكم الثابت بالاجماع ، أو القياس، محلٌ للاستصحاب ؟؟•

١٦ـ الحكم الثابت عن طريق القياس ، في الفرع المقيس ، ليس محلاً للاستصحاب في ذاته ، لأن الفرع تبعٌ للأصل ، فاذا كان أصله محلاً للاستصحاب ، كان الفرع محلاً له ، تبعاً لذلك ، والا فلا •

* * *

هل قوة استمرار الحكم السابق

ثابتة بالاستصحاب شرعاً أو عقلاً؟

مقدمــة :

لم تتفق كلمة الأصوليين والفقهاء على« **مفهوم موحَّد** » « **للاستصحاب** » ولا علـى « **أنواعه** » التي يتحقق فيها مناطُه ، ولا على مدى « **حجيته** » في الاستدلال الأصولي ، مـن **حيث كونه خطّة منهجية علمية ، ينبغـي أن يلتزمها المجتهد ، ويعمل بما تؤدي أليه مـن أحكام ،** حين لا يظفر المجتهد من الكتاب ، أو السنة ، أو الاجماع ، أو القياس ــ بعد البحث والتحري ــ **بما يغطي** به **الحالة** ، أو **الحادثة** المعروضة التي ثَبتَ لهاحكم سابق **في الماضي،** ولا يُدرى طروءُ دليل مغيِّر لها في الحاضر، **على الرغم من مرور الزمن** ، حتى اذا أعيا المجتهدَ البحثُ عن الدليل المغيِّر ، فلم يجده،لجأ حينئذ الى « **الاستصحاب** » على أنه آخـر الأدلة ، أو على حدّ تعبير الأصوليين : « آخرمدار الفتوى »(١)

وعلى هــذا ، فقد تبين لك ، أن **شرط** اللجوء الى الاستدلال بالاستصحاب أصولياً ، عند القائلين بحجيته ، هو البحث عن الدليل **المغيِّر** لحكم الحادثة المعروضة الذي ثبت لها في الماضي ، وعدم امكان العثور عليــه ، أووجدانه ، فيحصل لدى المجتهد ــ بعد البحث والاستقصاء في المصادر التشريعية الأربعــة المعروفة من الكتاب ، أو السنة ، أو الاجماع ، أو القياس ، **ولم يظفـر بأي دليـل مغيِّر ــ أقول يحصل لديه عندئذ ظنّ بعدم الدليل ، والظن بعدم الدليل المغيِّر أو المزيل** ، يستلزم النقيض ، وهو الظن بالبقاء والاستمرار للحكم السابق ، وهذا **الملحَظ** هو الذي ينبغي أن يؤخـذ في الاعتبار ، إبّان الاستدلال على مدى حجيـة الاستصحاب عند الأصوليين ، على ما سيأتي تفصيله ٠

ونودُّ أن نشير هنا ، **الى أن الظنّ بالعدم**(٢) ــ ثمرةٌ للبحث والتحري ، مما يستلزم **الظن بالبقاء والاستمرار** ــ ينزّل منزلة «**العلم**» ، **لأن** «**العلم**»أو«**الادراك**» مفهوم عامٌ يندرج فيه كلٌّ من«**اليقين**»،و «**الظن القوي**»فكان الظن أو الادراك القوي « **علماً** » أو بمنزلة « العلم » وهذا كاف في حجية الاستدلال في اثبات الأحكام في المعاملات ، اجماعاً ، على ما سيأتي بيانه في بحث « مدى حجيّته » ٠

هذا ، واذا كان البحث أو التحري ، شرطاً مجمعاً عليه ، من أجل الظفر بالدليل المغيِّر، فلا يجوز الاستدلال بالاستصحاب على حكم الوقائع المعروضة ، قبل هذا البحث(٣)، **لفقدان شرط العمل به ، والشيء لايوجد بدون شرطه ، بل لا يصح ، لأن « حكمة »** هذا الشرط ، هي جعل « الاستصحاب » آخر المطاف ، فأي دليل من المصادر التشريعية المعروفة ، يعثر عليه ، يقدم عليه ، اذا عارض الحكم السابق، لأن ارادة الشارع حينئذ اتجهت الى تغيير ما كان ثابتاً قبلا ، فيرجح الدليل المغيِّر الطارىء على الدليل **السابق الثابت في الماضي**، سواء أكان عقلياً أم شرعياً ، على ما نفصِّل القول فيه في مقامه .

فتلخَّص، أن المجتهد اذا بذل أقصى ما في وسعه العلمي في البحث عن الدليل المزيل ، أو المغيِّر ، لحكم سابق للحالة الماضية ، فلم يظفر به ، لجأ حينئذ الى الاستدلال بالاستصحاب ـ كما ذكرنا ـ فيسحب هذا الحكم السابق الثابت للحالة في الماضي ، ليجعله قائماً مستمراً في الحاضر ، والمستقبل ، **لأن مجرد مرور الزمن ، لا يغيِّر حكمها الذي شرع لها** ابتداء ، **دون دليل مؤثِّر جديد يقطع هذا** الاستمرار والبقاء ، وهذا معنى قول الأصوليين: « **الأصل بقاء ما كان على ما كان**(٤) » حتى يوجد الدليل المغيِّر ، فهل يعتبر هذا أصلاً عاماً من أصول الاستدلال والاستنباط شرعاً ، تقوم به الحجة ، عند عدم وجود الدليل المغيِّر ؟؟ ذلكم هو موضوع البحث !!.

على أنه قبل تناول هذا البحث ، لا بد أن نشير ـ بادىء ذي بدء ـ الى أن فريقاً من الأصوليين ، اختلط الأمر عليه ، فتجده لا يكاد يميِّز بين حكم العقل المحض الذي يقضي بوجود الحكم ، كما يقضي باستمراره أيضاً ، وبين الاستصحاب ، فالدليل على الاستمرار في مثل هذه الحال اذن ، هو « **العقل** » لا الاستصحاب .

هذا ، وتجد فريقاً آخر يشتبه الأمر عليه بين الاستدلال بالاستصحاب على استمرار الحكم الثابت به أصلاً وجود الحكم في الماضي، بدليل شرعي ، وبين ما يدل **العقل والشرع معاً** ، على وجود هذا الحكم واستمراره أيضاً ، مما يدل **على أن الشرع جاء مؤيداً لحكم العقل، ولو أراد تغييره ، لورد الدليل الشرعي الطارىء على هذا التغيير**، ولما لم يوجد هذا الدليل، نشأ الظن القوي بارادة استدامة(٥) الحكم العقلي ، واستبقائه ، فيبقى على ما كان .

هذا ، ويقع التخليط أيضاً ، بين استمرار الحكم الشرعي بالاستصحاب ، وبين استمراره ، **نتيجة** لازمة لحكم أصل وجوده الثابت له شرعاً في الزمن الماضي ابتداءً(٦) ، مما يتبين ، أن المشرع ، قد أقام الحكم السابق للحادثة على « **سبب** » **اقتضى أصل وجوده ، كما اقتضى استمراره معاً** في الوقت عينه ، فيكون استمرار الحكم ، واستدامته ـ كما ترى ـ ثابتين باقتضاء « **السبب** » لا بحكم الاستصحاب ، فينبغي **ملاحظة** هذا الفارق الحاسم ، **وهذه هي الأحكام الشرعية الممتدة** .(٧)

وأيضاً ، ان ما كان استمراره من الأحكام ـ حاضراً ومستقبلاً ـ بمقتضى « سَبَبِهِ » الذي أقام الشارع نفسه الحكم على أساسه ، ينبغي أن يكون هذا النوع **أمراً**

مسلماً به شرعاً ، مراعاة **للسبب** المؤثّر بجعل الله تعالى في هذا **الايجاد والاستمرار** كليهما، فخرج بذلك ، عن أن يكون **مثاراً للاختلاف** في استمراره أو **بقائه** ، وما يستوجب هذا البقاء بدوره من استتباع «**الآثار**» الواجب العمل بها ، لقوة حجيتها ، بقوة المؤثر فيها – وهو السبب – وهذا لا يمتّ الى « **حقيقة الاستصحاب** » **مطلقاً** ، لما عرفت من أن « مناط » الاستصحاب ، والاستدلال به ، انما يكون **حيث لا دليل** ، **وهذا دليله** قائم ، وهو « **السبب** » **الشرعي الذي اقتضاه** ، بل الذي أقام الشارع الحكم عليه أصلاً .

وعلى هذا ، فحجيّة استمرار الحكم في مثل هذه الحال ، وما يستوجب هذا الاستمرار من استتباع **آثاره** ،**مستمدة من حجيّة « السبب » نفسه الذي اعتبره الشارع** ، بدليل اقامته الحكم عليه ابتداءً ، فالبقاء اذن – في هذه الحال – أثرٌ للعلة أو السبب ، وليس أثراً للاستدلال بالاستصحاب ، أو عملاً بحكمه !!!

فتلخص ، أن **دليل ثبوت الوجود** الذي اقتضاه **السبب** ، **هو بعينه دليل البقاء والاستمرار ، بقيام الحكم أصلاً على « سبب » يوجب استمراره ، حتى يوجد الدليل الطارىء المؤثر في تغييره** .

مثال ذلك : « **الملك الثابت شرعاً ، أثر العقد البيع** ، بل حكماً أصلياً له ، **والزوجية الثابتة بعقد الزواج** ، **وشغل الذمة الثابت بعقد القرض**، **والضمان أو التعويض الثابت شغل الذمة به** ، **بفعل الاتلاف مع التعدي** ،فان أدلة ثبوت أصل وجود هذه الأحكام ، هي عقد البيع ، وعقد الزواج ، وعقد القرض ، وفعل الاتلاف تعدّياً ، وهي « **أسباب جعليّة** » بمعنى **أن الشارع قد جعلها « أسباباً » و « عللاً » مؤثرة في أصل** وجود هذه الأحكام أو نشوئها بعد ان لم تكن، كما جعلها تقتضي استمرارها وبقاءها ، حتى يطرأ الدليل المغيّر ، بأن **يبيع** « المالك » ما اشتراه ، أو يهبه ، أو تنتهي عقدة النكاح **بالطلاق** ، **أو يؤدي** من شغلت ذمته بالمال المقترَض الى المقرض ، أو **يبرئه** المقرض ، **أو يعوّض** المتلف عما أتلف ، على صاحبه ، ولولا هذا **الدليل المغيّر** ، لبقي حكم الزواج قائماً مستمراً ، حاضراً ومستقبلا ،**وكذلك** « **الملكية** » **مستمر حكمُها لصاحبه ، بعين السبب الذي أنشأ أصل وجودها في الماضي** ،ولو َسعَ كل من شاهد عقد البيع ابّان ابرامه ، أن يشهد أمام القضاء ، اذاما دُعي اليه ، عند التنازع ، أن يشهد بأن الملك لمن اشترى بعقد شاهدَ ابرامه في الماضي ، بينه وبين البائع،ومازال،وماذلك ، **الا لقوة استمرار الحكم شرعاً** ، **بعين دليل** وجوده ، أي **بالعقد أو السبب** ، ولكن الأصوليين – وان اتفقوا على هذا الحكم – ادخلوا هذا النوع من استمرار الوجود ، في بحث « الاستصحاب » على الرغم من عدم تحقق مناطه فيه، بل وأخذوا يستدلون به على حجية الاستصحاب، في حين أنه غير داخل في محل النزاع أصلا ، كما رأيت(٨) .

هذا، وقد أشرنا آنفاً، الى صحة هذا الأصل،من **أن الاستمرار هو أثر لازم لأصل وجود الحكم القائم على سبب يقتضيه ، لا للاستصحاب**، بدليل أن مثل هذه «العقود» والتصرفات التي هي «أسباب» لنشوء أحكامها، لاتقبل «التوقيت» بل التوقيت يفسدها ، وعللوا ذلك ، بأنه ينافي **مقتضى « السبب » وهو « ديمومتها » أي استمرار أحكامها ، فعقد الزواج المؤقت باطل،**

وعقد البيع لا يقبل « التوقيت » ، فلو قلت: اشتريت هذه الأرض لسنتين ، بطل العقد ، وغير ذلك من العقود التبادلية ، مما يدل على أنها أحكام شرعية ممتدّة بمقتضى أسبابها التي نشأت عنها ، ما عدا ما يقبل « التوقيت » بحكم طبيعته ، كعقد الاجارة ، **لأنه عقد على المنافع لا على الأعيان ، وهي بطبيعتها تتجدد شيئاً فشيئاً** ، واذا كان استمرار الحكم في جريانه ، واستتباع آثاره ، ثابتاً بالسبب الذي اقتضى أصل وجوده ، لا بحكم الاستصحاب ، كما بينا ، لم يكن ثمة وجه ، لاستدلال الأصوليين على « حجية الاستصحاب» بمثل هذه العقود والتصرفات ، اذ لا صلة لها بالاستصحاب أصلاً ، لا من قريب ولا من بعيد ، فكان الاستدلال بها ، استدلالا في غير موضوعه !.

١ ـ غير مجد الاستدلال على حجية الاستصحاب ، باستمرار أحكام الشريعة الى يوم القيامة ، لأن خلود الشريعة ثابت بالأدلة التي نهضت به ، وهي صريحة الدلالة على أنها دين الله الى الزمن المقدر لبقاء هذا العالم ، وهذا ليس بحكم الاستصحاب على ما ذهب اليه كثير من الأصوليين !

من عجب ، أن ترى فريقاً من الأصوليين ، يستدل على حجية « الاستصحاب » باستمرار أحكام الشريعة الى الزمن المقدر لبقاء هذا العالم ، وهذا في الواقع ـ تخليط بين ما قام الدليل القاطع على استمراره وبقائه ، بل وخلوده ، وبين الاستمرار بحكم الاستصحاب ، حيث لا دليل ، ولا سبب ، فوجب التمييز ! !

أما أن « الاسلام » خالد الى يوم القيامة ، فهذا ليس من قبيل « الاستصحاب » في شيء ، لأن دوامه وبقاءه ثابت بالدليل الذي يوجب البقاء ، والخلود ، ذلك ، لأن رسالة الاسلام خاتمة الشرائع ، وليس ثمة من رسالة تأتي بعدها لتنسخها أبداً ، بعد وفاته ﷺ ، وكذلك لا رسول بعد محمد ﷺ بل هو خاتم النبيين ، والمرسلين ، بنص الكتاب العزيز : « ما كان محمد ، أبا أحد من رجالكم ، ولكن رسول الله ، وخاتم النبيين » ولا يُقبل ممّن يبتغي غير الاسلام ديناً : « ومن يبتغ غير الاسلام ديناً ، فلن يقبل منه . » .

هذا ، واذا ثبت يقيناً أن الاسلام هو **«النعمة الكبرى» التي أسبغها الله تعالى على العالمين ، باعتباره الرسالة الكاملة ، وانه هو الدين الذي ارتضاه لخلقه ، أن يتعبدوه** به ، فليس بعد « النعمة الكبرى » و « كمال الرسالة » وارتضاء الله تعالى الاسلام لنا ديناً ، شيء يُبتغى ! !

هذا ، وقد علمت ، أن الاستدلال بالاستصحاب ، لا يكون الا حيث لا دليل على التغيير ، ولا سبب يقتضي الاستمرار بعد البحث والنظر ، فيحصل للمجتهد حينئذ « ظن البقاء » **لكن ما نحن فيه ، ليس مظنون البقاء ، بل مستيقن البقاء والخلود ، لقيام الأدلة القطعية على ذلك ، فافترقا ! !**

هذا ، وترى فريقاً آخر من الأصوليين ، أيضاً ، يُنكر «حجيّة» الاستصحاب أصلاً ، دون تفصيل في « الأنواع » التي تفرعت عن أصل حقيقته ـ في تصور كل منهم ـ وفريقاً آخر **يراه « حجة » في بعض الحالات دون بعض ، بمعنى أنه يراه حجة ، اذا كان الحكم السابق**

سلبياً ، **لا ايجابياً ، لأدلة استندوا اليها** ، وستأتي مناقشتها ، هذا عدا الفريق الذي يرى الاستصحاب « حجة مطلقاً » لأنه ــ في تصورهذا الفريق ــ مما يوجبه العقل ، والفطرة، **والعرف العام في المجتمع البشري ، فضلاعمااستدلوا به من الاجماع ، شريطة أن يبلغ « ادراك المجتهد » مستوى من الظن القوي** بعدم الدليل المغيِّر ، والظن كاف في الاستدلال به على اثبات أحكام المعاملات ، **لأنه** بمنزلة « العلم » ــ كما قدمنا ــ تيسيراً على الناس في سعيهم ، لتحقيق مصالحهم في التعامل ،وحفظ حقوقهم ، فيجوز استصحاب الحكم السابق للحال الثابتة بدليلها في الزمن الماضي، والحكم باستمرار آثاره في الحاضر والمستقبل، بناء على ثبوته في الماضي ، ما لم يقم دليل طارىء مؤثر في تغييره ، وقطع استمراره .

ونحن ازاء هذه الآراء المتعارضة(١٠)، في « حجية » الاستصحاب ، ينبغي أن نُجلّيَ « الحقيقة » ناصعة البيان ، مدعمة بالأدلة، لاتصال « الاستصحاب » ــ باعتباره منهجاً يفضي بالمجتهد الى تمكينه من استمداد الحلول لوقائع لاتحصى ــ أقول : **لاتصاله بمرونة الشريعة** ،واقتدارها على مجابهة الوقائع المتجددة بما تستوجب من أحكام ، وعلى ضوء تلك « الحقيقة » التي هي وليدة البحث المتعمق المستقصي ، يمكن الحكم على آراء الأصوليين **المتضاربة ، للوصول الى « الحق العلمي »** وهذا يقتضينا، أن نحدد « مفهوم الاستصحاب» باديء ذي بدء ، فنقول :

٢ ــ تعريف الاستصحاب ، لغة ، واصطلاحاً :

الاستصحاب لغة ، طلب المصاحبة ، واعتبارها ، والمصاحبة ملحوظ فيها معنى **« اللزوم(١١) والمرافقة » يقال : استصحبت الكتاب ، لازمته(١٢) ولم أفارقه ، ومن هنا، قيل: « استصحبت الحال » وحكمها ، اذا** تمسكت بما كان قائماً في الماضي ، كأنك جعلت تلك الحال ، مصاحبة غير مفارقة ، حتى الزمن الحاضر ، بل والمستقبل.

وأما في اصطلاح الأصوليين ، فمؤداه: أن ما ثبت في الزمن الماضي ، فالأصل بقاؤه في الزمن **الآتي ، وكل ما كان فيما مضى ، ولم يظنّ عدمه ، فهو « مظنون البقاء »(١٣)** .

هذا ، وقد عرفه ابن القيم في موسوعته « **إعلام الموقعين(١٤) »بما فيه « تفصيل لصفة الحكم المستصحب » من حيث كونه « سلبياً »أو «ايجابياً » وهو ما أكده في مواضع عدة ، حيث يقول : « الاستصحاب استدامة ما كان ثابتا ، ونفي ما كان منفياً » والى هذا المعنى** أشار الخوارزمي أيضاً ــ فيما نقله عنه الشوكاني ــ من حيث كون الاستصحاب منهجاً علمياً تقوم به الحجة في الاستدلال ، بناء على مراحل من النظر والبحث ، يتحتم على **المجتهد سلوكها ، واجتيازها ، شرطاً مسبقاً ليصح استدلاله بالاستصحاب ، مع الاشارة** أيضاً الى « صفة الحكم المستصحَب » من **النفي والايجاب ، حيث يقول : « وهو ــ أي** الاستصحاب ــ آخر مدار الفتوى ، فان المفتي اذا سُئل عن حادثة ، يطلب حكمها في الكتاب ، ثم في السنة ، ثم في الاجماع ، ثم في القياس، فان لم يجده ، فيأخذ حكمها من استصحاب **الحال ، في النفي ، والاثبات ، فان كان التردد(الشك) في زواله ، فالأصل بقاؤه ، وان كان التردد في ثبوته ، فالأصل عدم ثبوته(١٥)»**

وتفصيل ذلك : أن الاستدلال بالاستصحاب، لا يصح ، اذا عارضه دليل على حكم الحادثة، مستمد من المصادر الأربعة المذكورة آنفاً ، لأنها أقوى في الدلالة ، فتقدّم ، وهذا معنى قولنا : ان الاستصحاب آخر الأدلة .

ـ هذا ، ويدل التعريف الآنف ، على أن التردد أو الشك ـ وهو ما استوى فيه طرفا الوجود والعدم ـ في مبلغ ادراك المجتهد ، **بحيث يفقد معه امكانية ترجيح أحد الطرفين** على الآخر ، لكونهما مستويين في مبلغ ما ارتقى اليه المجتهد من ادراك ، اذ الترجيح يفتقر الى الدليل المرجح ، وهو هنا منتف ، أقول : لا يقوى التردد أو الشك على تغيير **ما كان ثابتاً في الماضي ، بخلاف « الظن » فان** مبلغ ادراك المجتهد لأحد الطرفين فيه أرجح من الآخر بالدليل ، والا ما كان ظناً .

وبناء على هذا ، فان « التردد » أو الشك ، لا يقوى على تغيير ما كان ثابتاً في الماضي ـ نفياً أو اثباتاً ـ فيبقى الحكم على ما كان عليه ، لسبب بسيط ، هو أن احتمال **التغيير ـ في ادراك المجتهد ـ مساو لاحتمال عدم التغيير ، وليس ثمة من دليل يرجح أحد هذين الاحتمالين ، ومتى استوى الاحتمالان** في ادراك المجتهد ـ وهذا هو معنى التردد أو الشك المشار اليه في تعريف الخوارزمي ـ كان ترجيح أحدهما على الآخر « **تحكماً** » وهو ما لا يجوز المصير اليه بحال ، لبطلانه في الشرع ، فيحصل لدى المجتهد حينئذ **« الظن بالبقاء » أثراً للظن بعدم المغيّر لزوماً**، فتبقى الحال على ما كانت عليه في الماضي ، مستوجبة حكمها الذي شُرع لها ابتداء ، ويستمر هذا الحكم في الزمن الحاضر ، والمستقبل أيضاً ، مستتبعاً كافة آثاره ، لعدم طريان المغيّر .

يرشدك الى هذا ، أن المحققين من الأصوليين ، أدخلوا « **ظن البقاء** » مقوّماً أصيلاً **لمفهوم الاستصحاب ، بل جعلوه « جوهر مناطه »** لأنه لازم للظن بعدم الدليل المغير ـ كما ذكرنا ـ ترى هذا واضحاً في تعريف الكمال بن الهمام للاستصحاب ، حيث يقول ما نصه: « الاستصحاب هو الحكم ظناً ببقاء أمر ، تحقق سابقاً ، ولم يُظن عدمُه ، بعد تحققه »(١٦) **فانظر كيف جعل « ظن البقاء » لازماً للظن بعدم الدليل الطارىء المغيّر . يؤكد هذا ، المفهوم المخالف لعبارة الكمال**، وهو أنه : « لو ظُنّ أو عُلم ، وجودُ الدليل **المزيل أو المغيّر ، لما حصل « ظن البقاء »** فالتلازم بينهما ، قائم ، طرداً وعكساً ، في الحالين ، كما ترى .

هذا ، وباعتبار أن « ظن البقاء » ليس الا استمرار الوجود ، وأثراً له ، كان هذا مستغنياً عن الدليل الايجابي المؤثر الجديد ، بل يكفي أصل الوجود ، لينتج أثره ، بخلاف « الظن بالانتفاء » وقطع الاستمرار ، فلابد له من دليل مستقل طارىء مؤثر جديد ، والا فان « ظنّ البقاء » هو الذي **ينبغي العمل به ، لاستغنائه عن الدليل ، بحكم** الاستمرار ، أثراً لأصل الوجود ، كما قدمنا .

فتلخص ، أن قوة استمرار الحكم السابق الثابت بدليله ابتداءً ، للحالة التي كانت قائمة في الماضي ، هذه القوة ـ في الواقع ـ مقتضى أو أثر لازم لعين دليل وجود ذلك الحكم ، أو ثبوته ، ولا تفتقر قوةُ الاستمرار هذه الى دليل جديد مستقلٍ يثبتها ، إذ

الأصل ، أنّ ما ثبت من حكم شرعي لحالة أوشيء في الماضي ، بدليله ، ولم يوجد ما يغيره، **ظنّ بقاؤه واستمراره لزوماً لذلك الدليل نفسه ، بعد البحث والنظر والتحري عن المغيّر ، ولم يظفر به ، إذ لو وجد لنقل الينا عادة(١٧) ، وهذا الاستمرار اللزومي هو ما تقضي به سُنن الكائنات وطبائع الموجودات، والشرع لم يأت ضداً عليها • وتفصيل ذلك:**

ان الأصل في الأحكام الشرعية – على ما بينا آنفاً – **أنها اذا ما ثبتت وتحققت بأدلتها ، بقيت واستمرت، لأن دليل وجودها، وتحققها ابتداء ، وفيما مضى ، يستلزم ظنّ بقائها ، وديمومة سريان آثارها – حاضراً ومستقبلاً – ما دام لم يوجد المغيّر بعد البحث والتحري ، والظنّ القوي ، كاف في الاستدلال لاثبات أحكام المعاملات ، ووجوب العمل بما تستتبع من آثار ، شريطة أن يبذل المجتهد أقصى وسعه في البحث عن الدليل المغيّر ، ولم يظفر به ، فيحصل عندئذ الظن** بعدم هذا الدليل ، وهذا بدوره **يستلزم الظن بالبقاء والاستمرار** ، كما بينّا •

على أن « **الظن** » في هذا المقام من تشريع المعاملات ، وأحكامها – كما بينّا – **يُفسَّر بمعنى « العلم » و « الادراك » بل يُنزَّل منزلته** ، حتى اذا حصل « العلم بعدم الدليل » استلزم « **العلم بالبقاء** » ضرورة ، فكان الاستدلال بالاستصحاب – وهو **ظن البقاء – استدلالاً بالعلم بعدم الدليل ، لا بعدم العلم بالدليل** – كما قيل – وهذا التمييز الدقيق بين النوعين من الاستدلال، ينبغي أن يكون ملحظاً معتبراً في «**حجّيّة**» قوة استمرار الحكم ، وديمومة استتباع آثاره الملزمة ، بعد حدوثه وثبوته ، على ما سيأتي تفصيل القول فيه •

وقصارى القول : أن « **ديمومة** » الحكم السابق وبقاءه – حاضراً ومستقبلاً – ثابتة بعين دليل وجوده ، ابتداء في الماضي ، باعتبارها **أثراً لازماً له** ، فكانت قوة الاستمرار اذن **مستمدة من عين الدليل الذي أوجد الحكم أولاً ، لأن الدليل الدال على الملزوم ، دال على لازمه ، أصولياً** ، وهذا معنى قول الأصوليين : **إن ديمومة الحكم ، واستمراره « مستغنية » عن الدليل الجديد المستقل ليُثبتها، اكتفاء بالدليل الذي أوجد الحكم ابتداءً** ، وفي هذا المعنى يقول الإمام السرخسي : « **وما ثبت ، فهو باق ، لاستغناء البقاء عن الدليل(١٨)** » ويقول الآمدي في كتابه الاحكام ، في هذا الصدد : « ••• لأن **ما تحقق وجودُه ، أو عدمُه ، في حالة من الأحوال ، فانه « يستلزم » ظن بقائه «والظنّ حجة متبعة في الشرعيات »(١٩)** أي في أحكام المعاملات ، دون العقائد •

هذا ، ويلاحظ أنّ الآمدي قد نوّه بشأن الحكم العدَمي « **السلبي** » فهو والحكم « **الايجابي الوجودي » في استمرار البقاء ، سواء** •

على أن عبارة الإمام السرخسي هذه ، تدل بمفهومها المخالف ، على أن **نقيض « البقاء » – وهو الانقطاع وعدم الاستمرار – غير مستغن عن الدليل ، ليثبُت هذا الانقطاع الطارىء ، وكل ما كان مفتقراً الى دليل يثبته ، فهو خلاف الأصل** ، فتعيَّن أن يكون « الأصل » أو القاعدة العامة ، هو « **البقاء والديمومة والاستمرار » لأنه مستغن عن الدليل ، ومن أراد نقض هذا البقاء ، فعليه بالدليل** •

٣ ـ إن ظن بقاء الحكم واستمراره ـ وهو الاستصحاب ـ باعتباره أثراً لازماً لعين دليل وجوده ، كان أقوى من مجرد احتمال تغيّره .

ومعنى هذا ، ان الحكم الشرعي اذا وجد ، وثبت بدليله ـ ايجابياً كان أو سلبياً ـ فالاصل ديمومته ، وبقاؤه واستمراره ، ولا تفتقر قوة استمراره هذه ، الى دليل جديد مستقل يُثبتها ، لأنها « الاصل » فكانت بذلك أقوى من احتمال التغير الطارىء الذي يفتقر الى دليل يثبته(٢٠)، لانه خلاف الأصل.

وفي هذا المعنى يقول الآمدي في الإحكام ما نصه: « انّ ظَنّ البقاء أغلبُ من احتمال التغيير »(٢١) .

هذا ، وانما قلنا : إن « ظن البقاء » ـ وهو الاستصحاب ـ باعتباره ثابتاً أثراً لازماً لعين دليل الوجود ، أو مقتضى له ،فكان ـ لذلك ـ مستغنيا عن دليل آخر جديد يثبته ، وأنه هو الأصل ، بخلاف احتمال تغيّره ، لافتقاره الى دليل طارىء مستقل ومؤثّر يُثبته ، فكان خلاف الأصل ، انما قلنا هذا ، لان « الأصل » دليلُ ثبوته مستمد من ذاته هو ، أي من حيث كونه أصلا ، ولذا كان مستغنيا عن الدليل بنفسه، فثبت ما قلنا، من أن « الاصل البقاء والاستمرار » وان قطع هذا الاستمرار ، هو خلاف الأصل ، لافتقاره الى دليل طارىء مستقل جديد يؤثر في قطع الاستمرار ، أو رفع البقاء .

٤ ـ ظَنّ البقاء والديمومة ، لا يساوي يقين البقاء ، فافترقا نوعاً وحكماً :

هذا ، و « ظَنّ البقاء » لا يساوي « يقين البقاء » فان هذا الأخير ، ليس مما نحن فيه ، فلا يدخل عنصراً أو نوعاً ، من الاستصحاب ، وبيان ذلك :

ان قوة استمرار الحكم الشرعي ، وديمومة استتباع آثاره الملزمة ، يكفي في ثبوتها « غلبة الظن بالبقاء » التي استلزمها الظنّ بعدم الدليل الجديد الطارىء المغيِّر ، بعد البحث والاستقصاء ـ كما بينا ـ ومفاد هذا: أن قوة استمرار الحكم بعد حدوثه وثبوته ، اذا ثبت يقيناً ـ لا ظناً ـ وبنص صريح ، لم تكن هذه « القوة اليقينية » ثابتة بحكم الاستصحاب الظني ، في شيء ، بداهة ، لعدم الحاجة الى الاستصحاب حينئذ ، لأنه آخر الادلة ، فيقدم الاستدلال بالنص الصريح الثابت الذي يفيد يقين البقاء ، على « الظن الاستصحابي » الذي يفيد الاستمرار لزوماً ودلالة ، فينبغي استبعاده من أنواع الاستصحاب ، اذ لا يتحقق فيه مناطه ، كما ترى ، ومثال ذلك :

أن الشارع الحكيم ، قد ينص صراحة على انشاء الحكم الشرعي ، وعلى استمراره أبداً ، في سياق النص نفسه ، وذلك من مثل تشريع حكم « خَصلة العقوبة المعنوية » للقاذف ، اذا لم يأت بأربعة شهداء ، فضلا عن العقوبة المادية ـ وهي الجلد ـ في قوله تعالى : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » . فَقَطعُ لسان القاذف معنوياً ـ كما ترى ـ حكم شرعي أبدي ـ بالنص الصريح القاطع،ولو تاب القاذف على الراجح ـ ومعلوم أنه لا يُلجأ الى الحكم بالظن الاستصحابي بالبقاء،ازاء ورود منطوق النص الصريح بذلك .

تجد هذا أيضاً ، في مثل قوله ـ ﷺ ـ : « الجهاد ماض الى يوم القيامة » فكان النص الصريح أقوى استدلالا ، من لازم الدليل .

وعلى هذا ، فان الاستصحاب ـ في الواقع ـ ليس دليلا جديداً ، وانما هو إعمال لدليل سابق ، أو تقرير له ، عن طريق « التلازم » بين دليل أصل الوجود ، ولازمه من البقاء ، وبيان ذلك :

أنه اذا كان « ظن البقاء » ـ وهو الاستصحاب ـ لازماً وأثراً ، أو مقتضى لعين دليل الوجود ، فالتلازم قائم بينهما ، فحيث يوجد دليل الوجود ، يستلزم ظن البقاء ، ما لم يوجد المغيِّر ، فدل هذا « التلازم » على أن « الاستصحاب » ليس دليلا مستقلا ، وانما هو ـ في حقيقته ـ إعمال للدليل السابق، عن طريق اللزوم ، ولا ريب أن الدليل النصي الصريح ، أقوى دلالة ، وأجدر تقديماً على الدليل اللزومي .

نخلص من هذا ، الى أن الأحكام الشرعية الثابت وجودها ، واستمرارها ، بالنص الصريح ، ليست محلا للاستصحاب أصلا ، ولا هي من عناصر موضوعه ، لأن قوة استمرار الحكم ، قد ثبتت بمنطوق النص الصريح المثبت لوجوده ، بخلاف الاستصحاب ، لأن ظن بقاء الشيء ، لازم عقلي لوجوده ، وليس نصاً صريحاً فيه .

٥ ـ الأحكام العقلية ليست محلا للاستصحاب أيضاً ، اذ ليس مناطه متحققا فيها ، فينبغي استبعادها من أنواع الاستصحاب ، وبيان ذلك :

ان « الحكم العقلي المحض » مستمر بآثاره الملزمة ، باستمرار قيام دليله ، وهو العقل ، فما دام « العقل » قائماً ومستمراً ، فما يقضي به من حكم ، قائم ومستمر كذلك، اذ الحكم لا يتخلف عن دليله ، وجوداً وبقاء، واستتباع آثار ، أو بعبارة أخرى : انه باستمرار قيام العقل ، يستمر حكمه الذي يقضي به ، ما دام لم يرد من الشرع مايغيره، أو يوجب انقطاعه أو رفعه .

فالشارع ـ على سبيل المثال ـ أوجب صلوات خمساً فقط ، فيحكم العقل وحده بعدم ايجاب صلاة سادسة(٢٢) ، لا بحكم النص الموجب لخمس صلوات ، بل بموجب العقل .

على أن الشرع جاء مؤيِّداً لحكم العقل هذا ، اذ لا حكم للعقل وحده في الشرعيات عند الجمهور ، خلافاً للمعتزلة الذين يأخذون بمنطق العقل وحده ، حتى في الشرعيات ، ما دام لم يرد في الشرع ما يخالفه .

جُلُّ ما أقصد اليه ، أنه اذا كان « العقل » وحده هو الدليل القائم الذي يحكم بالعدم الأصلي ، أو « براءة الذمة » من التكاليف ، فلا عمل للاستصحاب اذن في هذا المجال بداهة، لما علمت أن « حقيقة الاستصحاب » انما يُستدل بها ، ويُعمل بحكمها ، حيث لا دليل، أي عند قيام الظن بعدم الدليل ، بعد البحث، والنظر والتحري عن هذا الدليل المغيِّر ، مما يلزم عنه الظن بالبقاء « للتلازم » القائم بين الظن بعدم الدليل ، ونشوء الظن بالبقاء ،

اعمالا للدليل السابق السالم عن طروء المغير، ولكن ما نحن فيه ، ليس من هذا القبيل ، لأن دليل الأحكام العقلية ـ وهو «العقل» ـ قاض بوجودها واستمرارها معاً ، يقيناًلاظناً، ومباشرة لا لزوماً ، وأصالة لاتبعاً ، فكان« الحكم العقلي » بالعدم الأصلي ، أو البراءة الأصلية ، أمراً خارجاً عن حقيقة الاستصحاب الأصولي ـ كما ترى ـ فينبغي بالتالي ، أن يكون هذا النوع من الأحكام مستبعداً من أنواع الاستصحاب ، وخارجاً عن مجال تطبيقه ، وينبغي أيضاً ، ألا يكون فيه خلاف، تحريراً لمحل النزاع .

وفي هذا المعنى يقول البزدوي ، وشارح أصوله : « ثم لا خلاف ، أن الاستصحاب « حكم عقلي » وهو كل حكم عرف وجوبه ،(ثبوته) وامتناعه ، وحسنه ، وقبحه ، بمجرد العقل(٢٣)» ويقول الامام الغزالي :« دل العقل على البراءة الأصلية بشرط ألا يرد سمع» مغيِّر(٢٤) » . أي دليل شرعي .

وجاء في روضة الناظر لابن قدامة ، مايؤكد هذا المعنى ، حيث يقول : « لأن العقل يدل على براءة الذمة حتى يقوم الدليل »(٢٥) أي الناقل عن العدم الأصلي.

٦ ـ الشرع جاء مؤيداً لحكم العقل بالبراءة الأصلية ، أو العدم الأصلي ، عند انتفاء الدليل الشاغل للذمة بالتكاليف .

قلنا ، ان « العدم الأصلي » أو « براءة الذمة » حكم عقلي محض ، دل العقل عليه ابتداء ، ويستمر هذا الحكم بالعدم ، باستمرار قيام العقل الذي حكم به ، اذ الحكم يستمر بقيام دليله ، ولا يتخلف عنه ، حتى يرد دليل من الشرع يغيِّره ، ويقطع استمراره .

غير أن الشرع جاء مؤيداً لحكم العقل، وذلك في كثير من آي القرآن العظيم ، من مثل قوله تعالى : « فمن جاءه موعظة من ربه، فانتهى ، فلة ما سلف »(٢٦) . ووجه الاستدلال: أن الآية الكريمة ، قد أشار سبب نزولها ، الى أنه لما نزل تحريم الربا ، ساورت الناس الخشية من الأموال التي اكتسبوها بالربا قبل التحريم ، أي قد خالطتها أموال اكتسبت عن طريق الربا ، فبينت الآية الكريمة ، انما اكتسبوا من الربا قبل نزول التحريم ، فهو على « البراءة الأصلية » حلال لهم ، ولاحرج عليهم فيه ، وعموم الآية شامل لهذه الجزئية وغيرها ، مما يدخل في معناها العام، اذ خصوص السبب ، لا يقضي على عموم اللفظ .

وكذلك في مثل قوله تعالى : « وما كان الله ليُضِلَ قوماً ، بعد اذ هداهم ، حتى يبين لهم ما يتقون »(٢٧) ووجه الدلالة ، أن الآية الكريمة ، وان كانت عامة في لفظها ، لكن سبب نزولها خاص ، يلقي الضوء على معناها، ولا يقصُر من عموم حكمها ، وهو أن النبي ﷺ لما استغفر لعمه أبي طالب ، لأنه مات مشركاً ، واستغفر المسلمون لموتاهم من المشركين ، وأنزل الله تعالى : « ما كان للنبي والذين آمنوا ، أن يستغفروا للمشركين » ندموا على استغفارهم للمشركين ، فبينت الآية ، ان استغفارهم لهم قبل التحريم ،على « البراءة الأصلية » لا مؤاخذة فيه ، ولا مأثم، وينبغي ألا يكونوا في حرج منه ، حتى يبين

لهم ما يتقون » بورود الشرع المغيّر ،وذلك من مثل مسألة الاستغفار ، بعد ورود الشرع بتحريمه ، لا قبله ، وفي هذا ـ كما ترى ـ تأكيد للعدم الأصلي(٢٨) ٠

وعلى هذا ، فان استمرار العدم الأصلي، ثابت بمقتضى العقل ، لا بالاستصحاب ، والعقل قائم ، ومستمر قيامه ، فيستمر حكمه به ، فلا وجه لاستصحاب حكم العقل ، فقول الامام الغزالي : « واذن فالاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي ، أو شرعي (٢٩)»٠ قول فيه نظر ! اذ استمرار العدم الأصلي، مستمد من العقل أصالة ، والا ما كان حكماً عقلياً ـ كما يقول ـ فالعقل هو دليل البقاء أصالة، وان كان الشرع جاء مؤيداً له ، وهذا النوع من الأحكام لا خلاف في استمراره أيضاً

٧ ـ تأييد الشرع لحكم العقل بالبراءة ، لايلغي حقيقة كون العقل هو دليل استمرار العدم الأصلي ، أو استدامة الحكم بالبراءة الأصلية ، حتى يرد دليل من الشرع يشغل الذمة بالتكاليف ٠

واذا كان الأمر كذلك ، فلا يدخل العدم الأصلي في مفهوم الاستصحاب أصلا ، من قبَل أن « الاستصحاب » انما يتحقق ، حيث لا دليل غيره يدل على الاستمرار ، وهذا يدل عليه العقل ، فالدليل قائم ، وبتأييد الشرع له ، فشرط الاستصحاب لم يتحقق ، ولا يوجد الشيء بدون شرطه المعلق عليه وجوده ، بداهة ٠

وأيضاً ، لا وجه لما ادعاه الامام الغزالي ، من استمرار الحكم الشرعي باستمرار « السبب » الذي نصبه الشارع أساساً له ، حيث ادعى أنه نوع من « الاستصحاب »لأنا أشرنا آنفاً ، أن دليل الاستمرار هو « السبب» الذي أقامه الشارع دليلا وعلة مؤثرة في **استمرار حكمه ، فالدليل قائم ،والاستصحاب انما يتحقق مناطه اذا كان الاستمرار أثراً لازماً لدليل الوجود ، لا لعلة توجب استمراره، ولا لدليل آخر مستقل يؤثر في بقائه ،فوجب التمييز !**

وعلى ضوء هذا ، يمكنك الحكم على **قول الامام الغزالي ، في اعتبار استدامة سببه ، نوعاً من الاستصحاب ، اذ يقول : « ومن هذا القبيل ـ الاستصحاب ـ الحكم بتكرار اللزوم والوجوب، اذا تكررت أسبابها،** كتكرار شهر رمضان ، وأوقات الصلوات ، ونفقات الأقارب ، عند تكرر الحاجات ،**اذا فهم انتصاب هذه « المعاني » أسباباً لهذه** الأحكام من أدلة الشرع(٣٠) » ٠

وعلى هذا ، فالملك يثبت للمشتري ، ويستمر حكمه ، بعقد البيع نفسه ـ كما **بيّنا ـ لأن الشارع قد نصب هذا العقد ،سبباً لثبوت الملك ، واستمراره أيضاً ، حتى يسع من شهد عقد البيع لهذا الشخص الذي انتقل اليه الملك بمقتضى هذا العقد في الماضي، أن يشهد له بالملك في الحاضر ، استناداً الى سببه ، لا بالاستصحاب ، بل يستمر هذا الملك ـ بحكم العقد ـ مستقبلا أيضاً ، مالم يقم دليل طارىء يدل على التغيير ، بأن باع المشتري ما اشتراه ، وانتقل ملكه الى غيره ،أو وهبه اياه ، أو ورثه عنه ٠**

وكذلك ، تثبت « الزوجية » بعقد الزواج، وتستمر أبداً، **بموجب هذا السبب**، وهو « العقد » المبرم في الماضي ، الى أن يقوم الدليل على انهاء عقد الزواج بالطلاق ، وكل حكم أقامه الشارع على « سبب » من عقد أو تصرف - ولو مادياً - اذا فُهم أنه أساس تشريع الحكم ، بقي واستمر ،واستتبع كافة آثاره ، **بمقتضى السبب نفسه، لا بالاستصحاب ، حتى يظهر الدليل المغيِّر** ، تجنباً للتخليط بين استمرار الحكم بمقتضى السبب ، واستمراره بحكم الاستصحاب .

هذا ، وما يقال في « الحكم المطلق » الذي هو مُسبَّب لسببه ، هو مقول أيضاً في « الحكم المؤقت » المقيَّد بأجل مسمى في العقد، **فان استمراره الى أجله ثابت بمقتضى سببه** لأنه - كما ذكرنا - مُسبَّب لذلك السبب شرعاً ، كعقد الاجارة ، فان حكمه يستمر الى الوقت المحدد فيه ، وينقطع استمراره عند حلول أجله المسطور في العقد ، اذ لا يوجد الشيء بعد انتهاء أجله ، وهذا الاستمرار بالسبب المقتضي شرعاً ، لا بالاستصحاب .

وما يقال في العقود التي هي أسباب جعلية للأحكام ، هو مقول أيضاً في التصرفات من الأفعال المادية ، اذا انتصبت شرعاً ،أسباباً لأحكام شرعية ، فان اتلاف الزرع على صاحبه ، عدواناً ، وبغير وجه حق ، مثلا ، ينتصب « سبباً » لشَغل ذمة المتلف بالضمان، حتى يؤدي المتلف تعويض ما أتلف لصاحب المال المُتلَف ، أو أن يبرئه هذا ، من التعويض ، **وهذا الاستمرار بالسبب لا بالاستصحاب، وهو أمر لا خلاف فيه بين الفقهاء**.

٨ - الامام البزدوي يقع في التناقض ، اذتراه يعتبر استمرار الحكم المبني على سبب، استصحاباً ، وتارة يعتبر استمراره بمقتضى السبب الذي بنى عليه تشريعه لا بالاستصحاب !.

يشير الى هذا التناقض ، شارح أصول البزدوي حيث يقول : « ثم الشيخ - رحمه الله - ذكر في باب النسخ ، أن الشراء - عقد البيع - يثبت به الملك ، دون البقاء ،وذكر ههنا - أي في بحث الاستصحاب - ان **الثبات بالشراء ملك مؤبد ، وهذا يقتضي ان الشراء يوجب البقاء ، كما يثبت أصل الملك،وهذا يتراءى تناقضاً(٣١)** . »

وحاول الشارح أن يؤوّل هذين القولين، **بما يرفع هذا التناقض الظاهر ، ولكنه** - للأسف - لم يفلح(٣٢) .

ولا ريب ، ان قوله : « الشراء يوجب البقاء ، كما يثبت أصل الملك » صريح في أن استمرار الحكم بحكم السبب الذي هو الشراء ، فهو دليله ، وليس الاستصحاب ، وهذا لا خلاف فيه .

نخلص من هذا ، الى أنه ينبغي ، «تحرير محل النزاع » في الاستصحاب ، لنستبعد ما ليس منه ، مما لا يتحقق فيه مناطه ،لا صورة ولا معنى ، ثم نعمد بعد ذلك الى ما أورد الأصوليون من أنواع الاستصحاب ،لنبين حقيقتها على ضوء من مفهوم الاستصحاب الحق ، ثم نستعرض بعد ذلك ، آراء الأصوليين في « مدى حجّيته » وأدلتهم **لمناقشتها ، وصولا الى « الحقيقة العلمية »** التي هي ثمرة البحث ، والاستدلال الأصولي.

٩ ـ أنواع الاستصحاب عند الأصوليين :

ان الأصوليين قد أوردوا في مصنفاتهم ، أنواعاً من الاستصحاب ، قد اعتبروها متحققاً فيها مناطه ، وأشرنا آنفاً الى أن بعضاً من هذه الأنواع، لا يندرج في مفهوم الاستصحاب أصلا، فضلا عن عدم توفر شروطه فيها ، وأقمنا الأدلة على أنها ثابتة ومستمرة **بأدلة أخرى ، ليس منها الاستصحاب** •

وتفصيلاً للبحث ، نتناول هذه « **الأنواع** » التي أوردها الأصوليون على أنها من « الاستصحاب » نتناولها بالبحث ، والنقد ،والتوجيه ، لنبقي منها ، ما هو منه حقيقة ، لتحقق مناطه وشرطه فيه ، ونستبعدما دون ذلك، توصلاً الى« **تحرير محل النزاع** » وحصر الآراء في مدى « حجية الاستصحاب »**فيه ، لنبين « منشأ الخلاف » ثم نرجح مانراه** آقوى دليلاً ، وأدنى الى تحقيق « العدل » بين الناس ، **بايصال الحقوق الى أربابها ، ورعاية كافة مصالحهم ، ورفع الحرج عنهم**(٣٣) •هذا ، ويرى الإمام السرخسي ، أن أنواع الاستصحاب تنقسم أربعة أقسام ، حيث يقول:

« ثم استصحاب الحال ، ينقسم أربعة أقسام :

أحدها : استصحاب حكم الحال مع العلم يقيناً ، بانعدام الدليل المغيّر ، وذلك بطريق الخبر عمَّن ينزل عليه الوحي ، اوبطريق الحس فيما يُعرف به(٣٤) ، وهذا صحيح ، قد علمنا الاستدلال به ، في قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحي اليّ محرماً ••• » •

وأرى أن هذا القسم ، ليس من الاستصحاب في شيء ، من قبل أنّ بقاء الحكم واستمراره ، ثابت بالدليل اليقيني ، لازم للدليل اليقيني بالعلم بعدم المغيّر ، لخبر من الوحي ، أو بطريق الحس فيما يعرف به ،**فدليل البقاء ــ كما ترى ــ قائم يقيناً ،** مما لا ينبغي أن يكون فيه خلاف ، غير أن هذا ليس مما نحن بصدد البحث فيه ، لأنا حددنا « حقيقة الاستصحاب » آنفاً ، **بأنه استدلال بمظنون البقاء ، لازماً للظن بعدم الدليل المغيّر ، بعد بحث المجتهد عنه ، ولم يظفر به،وكلاهما ظنّ استتبع ظناً ، مما لا أثر فيه لليقين** •

هذا ، وقد أشار الإمام السرخسي ، الى أن بقاء الحكم ــ في مثل هذه الحال ــ « **معلوم ضرورة** » أي بداهة ، **بالدليل اليقيني** ، حيث يقول : « **لانه لما عُلم يقيناً بانعدام المغيّر** » ، وقد كان الحكم ثابتاً بدليل في الماضي ، **وبقاؤه يستغني عن الدليل ، فقد علم بقاؤه ضرورة**(٣٥) » **أي بداهة** •

وأما النوع الثاني : فهو استصحاب حكم الحال بعدم دليل مغير ثابت بطريق النظر والاجتهاد بقدر الوسع ــ أي ظناً ــ وهذا يصلح لابلاء العذر(٣٦) **، وللدفع ، ولا يصلح للاحتجاج به على غيره** »(٣٧) •

هذا النوع من « **الحكم المطلق** » الذي لم يقم دليل مستقل يدل على بقائه واستمراره ، ولا على زواله ، ولا على تأبيده بالنص ، أو استمراره مقتضى للسبب ، كما لم يقم الدليل القاطع الذي يفيد اليقين أو العلم القطعي ، **بعدم المغيِّر أو المزيل ، أقول هذا هو « محل النزاع »** في الاستصحاب الذي وقع الخلاف في « مدى حجيته » **على ما سيأتي تفصيل القول** فيه(٣٨) ، من أنه **استصحاب لحكم الحال ظناً ، بناء على ثبوتها في الماضي** ، يدلك على هذا ، قول صاحب كتاب كشف الأسرار : « فأما اذا كان الحكم ثابتاً بدليل مطلق ، غير معترض للزوال ، وقد طلب المجتهد الدليل المزيل ، بقدر وسعه ، ولم يظفر ، **فقد اختلف فيه** »(٣٩) أي في مدى حجيته في نظر الأصوليين .

النوع الثالث : « استصحاب حكم الحال ، قبل التأمل والاجتهاد في طلب الدليل المغيِّر » .

وهذا النوع ليس من الاستصحاب الذي هو « موضوع البحث » لفقدان شرطه ، ولا يوجد الشيء بدون شرطه المتوقف عليه وجوده ، ولا خلاف في أنه لا يُستصحب .

هذا ، وقد علمت أن شرطه ، وجوب أن يبحث المجتهد ابتداء عن الدليل المغيِّر ، قدر وسعه ، **ولم يظفر به ، فيحصل لديه** ـ نتيجة لذلك ـ الظن بعدم الدليل المزيل ، **وقبل ذلك ، يكون جاهلا بهذا ، والجهل هنا بتقصير منه**(٤٠) **فلا يكون جهله حجة ملزمة لغيره ، ولا حجة في حق نفسه ، لصيانة حقوقه ، بل ولا عذراً ، لأن بقاءه لم يُعلَم يقيناً ولا ظناً .**

وبيان ذلك : أن الجهل بالمغيِّر ، للتقصير في البحث والاجتهاد ، **لا يحصل معه ظن بعدم هذا الدليل ، ضرورة ، فلا يحصل بالتالي « ظن » بالبقاء » ، وحيث لا ظن بالبقاء ، فلا استصحاب أصلاً** ، لأن « **ظن البقاء** » **هو جوهر الاستصحاب** ـ كما بينا ـ وحيث انتفى هذا الظن ، انتفى الدليل ، **فيكون الاستدلال بالاستصحاب** في مثل هذه الحال ، استدلالا بلا دليل ، **وهذا باطل لا يقول به أحد .**

النوع الرابع : « استصحاب الحال ، لاثبات الحكم ابتداء ، وهو خطأ محض ، لأن الاستصحاب هو التمسك بالحكم الذي كان ثابتاً إلى أن يقوم الدليل المزيل ، دون انشاء حكم جديد ، وفي اثبات الحكم ابتداء ، **لا يوجد هذا المعنى ، ولا عمل لاستصحاب الحال فيه صورة ولا معنى** »(٤١) **هذا في نظر السرخسي** ، واجتهاد متأخري الحنفية ، **وستأتي مناقشة هذا الاجتهاد .**

وتفسير ذلك : أن هذا النوع الذي يُدَّعى أنه من الاستصحاب ، **يُثبت حكماً جديداً وحقوقاً مبتدأة للمستصحب المستدل به** ، أي ينشىء لصالحه حقوقاً على الغير ، **لم تكن ثابتة له من قبل** ، على سبيل الالزام ، وهذا معنى قوله : « ابتداء » **فهو اذن حجة ـ عند القائلين به ـ للاثبات** ، والاستحقاق ، والزام الغير ، **بما لم يكن ثابتاً للمستصحب من قبل ، وهذا ما لا يقول به السرخسي ، خلافاً لغيره** ، لعدم تحقق معنى **الاستصحاب في هذا النوع المُدَّعى أنه منه ، بل هو ـ في نظر السرخسي ـ خطأ محض**(٤٢) ، لأن معنى الاستصحاب ، مقصور عنده على « **التمسك بالحكم الذي كان قائماً في الماضي** ، مستتبعاً آثاره **التي** كانت قائمة ، وثابتة في ذلك الزمن ، مستصحَبة في الزمن الحاضر ، ولكن دون أن يقوى على

اثبات أحكام جديدة مبتدأة لم تكن ثابتة من قبل، لأن هذا المعنى - في رأي السرخسي ومن معه - يخالف معنى الاستصحاب محل البحث ، اذ لا يتحقق فيه مناطه ، لا من قريب ولا من بعيد، فلا يكون التمسك بهذا النوع حجة ملزمة للغير في اثبات حقوق ، أو أحكام مبتدأة للمستدل به ، لم تكن ثابتة له من قبل ، وانما يكون الاستصحاب - في نظره - حجة مقصورة على **ابقاء ما كان على ما كان ، ودفع من يدعي تغير الحال ، حتى يأتي بالدليل المغيِّر** ، فلا يصلح في اثبات أو احداث أمر لم يكن ، ومثاله التوضيحي : « المفقود الذي غاب، ولا يُدرى مكانه ، ولا يعرف أحيٌّ هو أم ميت ، لانقطاع أخباره ، وكانت حياته معلومة عند غيابه وقبل فقده ، يقيناً ، فتُستصحب حياته هذه التي كانت قائمة في الماضي ، تستصحب الى الوقت الحاضر ، ويعتبر - **استصحاباً لهذه الحال - أنه حيٌّ ، لغلبة الظن ببقائه ، ويكون استصحاب هذه الحال حجة في ابقاء ما كان على ما كان ، للمحافظة على حقوقه التي كانت ثابتة له عند فقده، وصيانتها فقط ، فلا يورَث بادعاء أنه مفقود ، ولا تطلق منه زوجته ، اذا ما طلبت طلاقها ، لغيبته وفقده ، اذ لم نقطع بموته مع الظن بالبقاء ، بل تحفظ له حقوقه في أمواله ، كما تحفظ حقوقه الزوجية ، للاحتمال القوي في استمرار حياته ، الى أن يستبين أمره** ، إما بالعلم اليقيني بموته حساً ، أو بحكم القضاء بأنه مات اعتباراً .

غير أنه لا يكتسب - أثناء فقده ، وباستصحاب هذه الحال - حقوقاً جديدة لم تكن ثابتة له من قبل ، فلو مات أحد أقاربه خلال فترة فقده ، لا يرثه هذا الغائب المفقود ، **لأن الارث ينشيء له حقوقاً مبتدأة لم تكن ثابتة له عند غيابه وفقده ، والاستصحاب** - بما هو ظن البقاء - لا يصلح حجة قاطعة لتوريثه ، اذ من شروط الارث ، **تحقق حياة الوارث عند موت المورث ، وهذا مظنون الحياة والبقاء ، فلم يتحقق اذن شرط ارثه من غيره ، ليكتسب حقوقاً جديدة مبتدأة ، ولا يوجد الشيء بدون شرطه المتوقف عليه وجوده .**

وظن بقائه ، يصلح حجة لحفظ حقوقه وأمواله التي كانت قائمة وقت غيابه وفقده ، لا لاكتسابه حقوقاً مبتدأة جديدة لم تكن - أي لابقاء ما كان على ما كان - وهذا معنى قول الامام السرخسي ، **ومتأخري الحنفية ، من أن الاستصحاب ليس حجة مطلقة ، بل هو حجة للدفع لا للاستحقاق** والاثبات ، أي لدفع دعاوى الخصم التي يدعي فيها حقوقاً على المفقود ، صوناً لحقوقه ، لا لاكساب المفقود حقوقاً جديدة لم تكن ، لأن هذا تغيير للحال ، والاستصحاب ليس حجة قاطعة ومطلقة ، تصلح للتغيير ، ولاثبات أمر لم يكن ، بل يقوم - كما علمت - على « ظن البقاء » وفي هذا المعنى يقول الامام السرخسي : « وقد بينا في مسألة «المفقود» أن الحياة المعلومة باستصحاب الحال ، يكون **في ابقاء ملكه في ماله على ما كان** ، ولا يكون حجة في اثبات الملك له ابتداء في مال قريبه اذا مات(٤٣) » أي لا يصلح حجة لاثبات أمر لم يكن .

وعلى هذا ، فالمفقود لا يرث ، ولا يُورث في رأي الامام السرخسي ومن وافقه .

والحق ، أن هذا النوع من الاستصحاب ، يطلق عليه الأصوليون ، استصحاب «الوصف»

فالحياة بالنسبة الى المفقود « وصف » وقدكانت ثابتة له يقيناً عند غيابه ، فتستمر ثابتة له ، ظناً ، حتى يقوم الدليل على موته، لأن الحياة هي الأصل .

وكذلك وصف الماء بالطهارة مثلا ، فان هذا الوصف للماء ، هو الأصل ، فيستمر حتى يقوم الدليل الحسي ، أو الأمارة المادية على نجاسته ، من تغيُّر لونه ، أو طعمه ، أو ريحه ، حتى اذا قام هذا الدليل الطارىء المغيِّر ، انتقض الأصل به ، أي انتقض وصف الطهارة بالدليل الحسي المغيِّر ، وثبت له وصف استثنائي آخر بالدليل المؤثر الجديد ، فكان خلاف الأصل .

واذا توضأ شخص مثلا ، فقد اتصف بصفة الطهارة الطارئة يقيناً ، فيستمر هذا الوصف ثابتاً له ، حتى يقوم الدليل على نقيضه ، فلو تردد أو شك ، فالأصل الطهارة، ويُستصحب هذا « الوصف » حتى يقع في الظن ـ لا الشك ـ تغيره ، وانتقاضه ، اذ الشك ـ كما علمت ـ لا يقوى على نقض اليقين ، أو الظن الغالب ، اذ لا يُنقض الأقوى بالأضعف ، بداهة .

وعلى هذا ، فالصفة ، سواء أكانت أصلية ـ كصفة الحياة بالنسبة الى المفقود، أو طارئة ـ كصفة « الطهارة » بالنسبة الى المتوضيء ـ فانها تُستصحب وتستمر ، وحكمها لازم **مرافق لها في هذا الاستمرار ، وتترتب عليه** آثاره ـ على الخلاف الذي أشرنا بالنسبة الى المفقود ـ حتى يثبت نقيضه .

فتلخص ، أن الأصل في حياة المفقود ، هو « ظن البقاء » بمعنى ، ظن استمرارها له استصحاباً ، لا يقين الحياة أو يقين استمرارها ، والظن ـ في هذا المقام ـ يصلح ـ عند متأخري الحنفية ـ حجة في دفع الدعاوى عنه ، لحفظ حقوقه ، ما دام لم يستبن أمره على وجه القطع واليقين ، ولا يصلح ـ عندهم ـ **حجة لاثبات حقوق جديدة لم تكن ثابتة له من قبل ، أي عند غيابه وفقده ،** على ما بينا من رأي الامام السرخسي على وجه الخصوص وهو رأي متأخري الحنفية ، لذا استقر **في أصولهم ، أن « الاستصحاب حجة في الدفع، لا في الاثبات » أي لابقاء ما كان على ماكان، خلافاً للشافعية الذين يذهبون الى أنه « حجة مطلقة » في الدفع والاثبات معاً ، على** ما سيأتي بحثه ، ومناقشته في مقام « حجية الاستصحاب » .

١٠ ـ المالكية ، ووجهة نظرهم في استصحاب « الوصف » من حيث تطبيقه على بعض المسائل ، يخالفون جمهور الفقهاء في اجتهادهم في هذا التطبيق ، نعرضه فيمايلي، توضيحاً لهذا النوع من الاستصحاب ، وبيان رأي ابن حزم(٤٥) في ذلك ، ثم نعقب على كل أولئك بالمناقشة ، والتقويم ، لبيان ما هو الأرجح بقوة الدليل .

أشرت آنفاً ، الى أن الخلاف في التطبيق، لا في أصل القاعدة ، وهو ما يطلق عليه الأصوليون ، اصطلاح « تحقيق المناط » ومع أن المالكية مع متأخري الحنفية في أن الاستصحاب حجة في الدفع فقط ، غير أنهم اختلفوا في التطبيق على كثير من المسائل المعروضة .

هذا ، ومن تلك المسائل التي اختلفوا في حكمها ، نتيجة لاجتهادهم في تطبيق قواعد الاستصحاب، مع اقرارهم مبدئياً ، بحجية تلك القواعد ، ما يلي :

أولا ــ المتوضيء يقيناً ، تثبت له صفة الطهارة، على وجه العلم واليقين ــ كما قدمنا ــ وتستمر له صفة الطهارة هذه في الزمن الآتي ، حتى اذا اعتراه شك أو تردد في أنه أحدث ، هل يؤثر هذا الشك الطارىء على **اليقين السابق** ، فينقضه ؟ وعلى هذا ، فلا تجوز صلاته مع هذا الشك ، أو أنها تجوز، اذ الشك ، لا يقوى على نقض اليقين السابق المستصحب ٠

أ ــ جمهور الفقهاء ، على أن صلاته جائزة ، تطبيقاً لقاعدة استصحاب «الوصف» اذ لا يثبت الشك ازاء اليقين ، فلا عبرة بالأول، فيكون باطلا ، أو بعبارة أخرى : «لايزول اليقين بالشك » فهو اذن متوضيء ، وصلاته صحيحة ، لتحقق شرطها ، رغم ما اعترى الشرط من شك في زواله ٠

ب ــ وخالف في ذلك ، الامام مالك ، حيث ذهب الى أن صلاته لا تجوز مع هذا الشك في طهارته ، حتى يتوضأ من جديد ، وفي هذا ــ كما يخيل اليك بادىء الرأي ــ نقض لقاعدة « استصحاب الوصف » التي مؤداها: ان « اليقين لا يزول بالشك » ولكن عند انعام النظر ، ترى ، ان الامام مالكاً قد طبقها هي عينها ، ولكن من جانب آخر تحقق فيه اليقين أيضاً ، فينبغي أن ننظر الى هذا الجانب ، في نظر الامام مالك ، **لأنه أدنى الى « الاحتياط » في أداء العبادات بوجه خاص، أو الحل والحرمة ، في العلاقة الزوجية ، لأنها أقرب الى العبادات أيضاً ، فالقاعدة واحدة** ، ولكن وجهة النظر في تطبيقها يختلف باختلاف الجانب الذي ينبغي النظر اليه عند كل فريق، وتطبيق القاعدة على أساسه، تحصيلا للاحتياط والحذر !

وعلى هذا ، فالامام مالك ــ رحمه الله ــ لم ينكر أصل القاعدة ــ كما ترى ــ بل يراها قاعدة مُحكمة ، شرعاً وعقلا ، تفرض **حجيّتُها وجوب العمل بمقتضاها ، غير أنه يسلك في التطبيق مسلك الحذر والاحتياط ، والأخذ بالحزم في الحل والحرمة ، بما يبلغ مبلغ التشدد، فهو يرى في هذه المسألة مايلي :**

ــ أن « **اليقين » كما هو ثابت في وصف** الطهارة للمتوضيء ابتداء ، وملازم له استصحاباً لحاله هذه ، حتى يوجد المغيِّر ، ولذا تجوز صلاته مع الشك في نقضها ، اذ اليقين لا يزول بالشك ، تطبيقاً للقاعدة ، فان الامام مالكاً يرى ــ مع هذا ــ أن ثمة **يقيناً من جانب آخر ، يعتبر أصلا أيضاً يجب** الاعتداد به ، وهو أقوى من حيث الاحتياط، **ذلكم هو « شغل ذمة المكلف بفريضة الصلاة » فهي ثابتة يقيناً أيضاً، واليقين لايزول بالشك،** حتى اذا شك المتوضيء في نقض طهارته ــ والوضوء شرط صحة الصلاة ــ فان **يقين شغل ذمة المكلف بها ، لا يرتفع ولايزول ، بالوضوء المشكوك فيه ، ولا تبرأ ذمة المكلف الا بطهارة مستيقن بها ، تطبيقاً لعين القاعدة نفسها ، « اليقين لا يزول بالشك »** بناء على أصل اليقين أيضاً ، ولكن من جانب آخر ، وهذا ــ في نظرنا ــ أحوط بلا ريب٠

اذن ، يتجاذب هذه المسألة أصلان ، أوقل : يقينان : يقين الوضوء والطهارة ، مع الشك في زوالها ، واليقين لا يزول بالشك. فتجوز الصلاة ، **وهو رأي الجمهور ، ويقين من جانب آخر ، وهو شغل ذمة المكلف بالصلاة، وهذا لا يزول بالشك في الطهارة ، فتبقى ذمته مشغولة مع هذا الشك ، فصلاته لا تجزىء ولا تبرأ ذمته ، لأن اليقين لا يزول بالشك** ، ذلك، لأن شغلها بها ، استصحاباً ، حتى يرد دليل يفرغ الذمة منها يقيناً أيضاً ، ولا يتم ذلك ، الا باداء الصلاة على وجهها ، بوضوء ثابت يقيناً ، لا مكان للشك فيه ، اذ الشك في الطهارة ، لا يجعل الصلاة معه صحيحة مؤداة على وجه اليقين ، بحيث تكون مجزئة تفرغ الذمة من شغلها بها ، لأن شرط الصحة ينبغي أن يكون متيقناً لا شك فيه !

ولهذا ، رجح المالكية هذا الأصل الثاني ، احتياطاً في أداء العبادات ، فلم يجيزوا الصلاة مع الشك في الطهارة ، لأنها لا تبرىء الذمة من الفريضة التي شغلتها يقيناً ، فقالوا : ينبغي الحذر ، والاحتياط ، في أداء العبادات ، دون أن يلابسها شك ، وهذا ما نرجحه ! .

هذا مثال تطبيقي ، اختلفت في حكمه ، وجهات النظر ، أثراً **لتطبيق قواعد الاستصحاب عليه** ، مدعماً **بالأدلة** ، كما رأيت ، **مع العلم أن ليس ثمة من خلاف في أصل تلك القواعد** .

هذا ، وترى المالكية يستقلون في اجتهادهم في تطبيق قواعد الاستصحاب ، عن جمهور الفقهاء ، لأنهم يرون ، **أنه قد ينشأ أصل آخر، يعارض الأول ، مما يقتضي النظر والترجيح بالدليل القوي الذي يرفع التعارض الظاهر** ، فالقاعدة واحدة ــ كما ترى ــ ولا ضعف في **حجيتها عند أي من الفريقين**، غير أنه يتعارض هذان الأصلان في تطبيقها ، **فرجح الإمام مالك الأصل الثاني** ، لأنه أقوى في نظره ، **من حيث الاحتياط** ، **فالاختلاف في وجه التطبيق** ، لا في أصل القاعدة ، والاجتهاد في التطبيق ، من أهم مناشىء اختلاف الفقهاء في المسائل والفروع .

مثال ذلك أيضا في العلاقات الزوجية :

إذا شكَّ من طلق زوجته ، في عدد الطلقات ، فلم يَدْرِ أطلَّقها ثلاثاً ــ وهو طلاق يرفع أصل الحل ــ أو طلَّقها واحدة ــ فلا يرتفع أصل الحلّ(٤٦) ، اذ يجوز له أن يراجعها في العدة ، أو يعقد عليها عقداً جديداً ــ فالجمهور يرى ، **أن الطلاق ــ في حالة الشك هذه ــ يقع واحدة فقط** ، وقال مالك : **يقع ثلاثاً** .

وتعليل هذا الحكم عند الإمام مالك ، جار على مسلكه في « **الاحتياط** » أي الأخذ بالحيطة والحذر، في معالجة مثل هذه المسائل ، وذلك على **أساس تعارض أصلين ، يتجاذبان بحكميهما هذه المسألة ، فلا بد من ترجيح أحدهما الذي هو أحوط** .

أما الأصل الأول : فهو حِلُّ الزوجية الثابت بيقين ، قبل ايقاع الطلاق ، فيستصحب هذا الأصل، ويستمر حكمه ، حتى يرد الدَّليل الطارىء المغيِّر ، أو الرافع لأصل الحل ،

وهـذا ثابت بيقين ـ كما ذكرنا ـ فلا يزول هذا الأصل اليقيني بالشك في عدد الطلقات ، **فيقـع واحـدة** ، وهو رأي الجمهور .

وأما الأصل الثاني ، فمؤداه : أن الطلاق اذا وقـع ، ثبت بيقـين ، غير أنه قد اعترى الشك ثبوتَ الرجعـة ، والرجعة لا تثبت بالشك ، فيقع الطلاق الثلاث ، حيث لا رجعة، وهو رأي الإمام مالك ، أخذاً بالاحتياط(٤٧).

هذا ، والأرجـح ـ في نظرنا ـ رأي الجمهور .

وتفسير ذلك : أن « **الاحتياط** » لا يكون في ايقاع الثلاث ، بنـاء على أن « الرجعـة » **لا تثبت بالشك ، لأن ثبوت الرجعـة ليس مستمداً من الطلاق ، بل هي مستمدة من عقد الزواج نفسه ، وهو ثابت بيقين، وانما الشك في رفعه** ، ودليل ذلك ، أن « الرجعة » انما هي « **استدامة العقد** » **والعقد قائم يقينـاً ، ولايزول اليقين بالشك** ، فكان الاحتياط ـ كما ترى ـ في عـدم ايقاع الثلاث المشكوك فيـه ،ابقـاء للعقد الثابت بيقـين ، ومنـه تستمد الرجعة ، ولا يُرفَعُ اليقينُ الا بيقين مثله ،والطلاق الثلاث المشكوك في عدده ، ليس أمراً يقينياً بالبداهة ، وعليه ، فلا يقع ، ولا تأثيرله على يقين أصل الحـل الثابت .

هذا ، وينكر ابن حزم اجتهاد المالكية في هذه المسألة ، ويبطله ، حيث يقول في كتـابه الإحكام : « **وقال المالكيون** .. ان أيقـن أنه طلقها، ثم شك ، أواحدةً أو اثنتين ، أو ثلاثاً، فهي طالق ثلاثاً... »(٤٨) . ويبطل ابن حزم اجتهاد المالكية هذا بقوله : « **فان قالوا : إنَّ** ههنا ، هو على يقين من الطلاق ، فقلنا نعم ،وعلى شك مـن الزيادة على طلاقها واحدة ، والشك باطـل »(٤٩) .

١١ ـ تقدير موقف الأصوليين من اعتبار أنواع أخرى مـن الاستصحاب ، وتحليلها ومناقشتهـا في ضوء علـم الأصـول وفلسفته .

ذكرنا آنفاً ، أن ثمة أنواعاً أخرى من« الاستصحاب » اعتبرها بعض الأصوليين من صلبه ، وضربوا لهـا الأمثلة التطبيقيـة ،واستمدوا ـ من خلال الاستدلال بها ـ أحكاماً لمسائل بحثوها في مصنفاتهم « على ضوء من مفهوم تلـك الأنواع ، نتناولهـا بالبحث ، والتحليل ، والمناقشة ، لتقديرها ، ووزنها في ضوء فلسفة علم الأصول .

ـ النوع الأول : العدم الأصلي ، أو براءة العدم الأصلية .

وتفسير هذا ، أن « الأصل براءة الذمة من التكاليف والواجبات ـ كما بينا آنفاً ـ حتى يرد من الشارع دليل يشغلها ، ذلك ، **لأن الذمة خلقت بريئة من التكليف ، حتى** يرد الدليـل الشرعي المثبت لشغلهـا بهـذا التكليف ، وهو الدليل المغيِّر للعدم الأصلي، أو الناقل للذمة من براءة العدم الأصلية ، **وهذا معنى قولهم : الأصل العدم** (٥٠) ، **أو**

الأصل البراءة ، أي انتفاء الأحكام التكليفية التي هي منشأ الإلتزامات والحقوق ،انتفاؤها قبل ورود الشرع .

والحق ، أن هذا حكم عقلي محض يحكم بالبراءة من التكاليف ، قبل ورود الشرع ، ويستمر هذا الحكم السلبي أو العدمي ، في الآتي من الزمن ، حتى يثبت من جهة الشرع، ما يغيره .

وعلى هذا ، فلا يعتبر « العدم الأصلي» أو « البراءة الأصلية » نوعاً من الاستصحاب ـ على التحقيق ـ لأن دليل الحكم بالعدم أو البراءة ، هو « العقل المحض » ودليل استمرار هذا الانتفاء ، ثابت بالعقل أيضا لا بالاستصحاب ، لسبب بسيط ، هو أن « العقل » اذا حكم بالانتفاء أو العدم ابتداء ، حكم بالاستمرار والبقاء ، حاضراً ومستقبلا ، لأنه قائم في كليهما ، والحكم لا يتخلف عن دليله، ابتداء وبقاء ، حتى يرد الدليل الطارىء المغيِّر الذي يقطع استمرار هذا النفي ، أو البراءة ، أو العدم ، وهذا ليس من « الاستصحاب » بداهة ، لأن «الاستصحاب» ـ كما علمت ـ انما يتحقق مناطه ، ليصح الاستدلال به ، حيث لا دليل مستقلا يقضي **بالاستمرار ، وما نحن فيه ، دليله قائم ، ومستقل منذ البداية ، وهو قائم أيضا في الحاضر ، والمستقبل ، واذا استمر قيام العقل ، استمر حكم العدم أو البراءة ، ضرورة ، والشرع جاء مؤيداً للعقل ، ابتداء وبقاء ، في حكمه بالعدم الأصلي ، على الخصوص ، وهذا لاخلاف فيه ، وانما الخلاف** في اعتباره نوعاً من الاستصحاب ، أو عدم اعتباره .

وبذلك يتبين لك ، أن القول بكون العدم الأصلي ، أو « البراءة الأصلية » نوعاً من الاستصحاب ، أمر فيه نظر .

١٢ ـ العقل لا يملك اثبات الأحكام ابتداء ، لأن دلالته مقصورة على العدم الأصلي ، أو البراءة من التكاليف قبل ورود الشرع ، ومع ذلك ، فان للعقل مدخلا دلالياً في تجاوز أصل الاباحة ، أو الاذن العام، الى ايجاب أمر ثبت بمقتضى حكم العقل العلمي المتخصص ، أن فيه نفعاً كبيراً، وكذلك له حكم بالمنع أيضاً في كل أمر ثبت بمقتضاه ، أن فيه ضرراً بيِّناً ، وان لم يرد في الشرع دليل خاص به من نص أو اجماع أو قياس ، لأن فهم نفس الشرع، وروحه العام ، يوجب ذلك ، ومرد هذا ـ فيما نعتقد ـ الى القواعد العامة في التشريع ، ومقاصده الأساسية .

ـ وفي هذا المعنى يقول الامام الغزالي :« .. واذا النظر في الأحكام الشرعية ، إما أن يكون في اثباتها ، أو في نفيها ، أما اثباتها (أي تشريعها ابتداء) فالعقل قاصر عن **الدلالة عليه ، وأما النفي ، فالعقل قد دل عليه ، الى أن يرد « الدليل السمعي» بالمعنى** الناقل من النفي الأصلي ، فانتهض دليلا على أحد الشطرين ، وهو النفي(٥٢) » .

هذا ، ويؤكد الآمدي هذا الأصل ، اذ يقول : « فالأصل في جميع الأحكام الشرعية، **انما هو « العدم »(٥٣) وبقاء ما كان على ما كان**، الا ما ورد عن الشارع بمخالفته ـ بمخالفة العدم ـ فانا نحكم به ، ونُبقي فيما عداه ، عاملين بالنفي الأصلي(٥٤) »

وعلى هذا يجب التمييز بين أن يحكم العقل بوجود أو ثبوت أحكام مبتدأة ، بعد أن لم تكن ، أي يُشرّعها ، وبين أن يحكم العقل بالعدم الأصلي ، قبل ورود الشرع ، فليس للعقل مدخل في الأول ، أي بانشاء أحكام جديدة لم تكن ، أو تأسيس شرع جديد ، لأن هذا من حق الله ، ولم يجعل لأحد فيه خيرة ، بل هو افتئات" على حق الله في التشريع ، « **إن الحكم الا لله** » .

أما في الثاني ، فله مدخل في ذلك ، اذجاء الشرع مؤيداً له ، كما قدمنا .

على انا بيّنا آنفاً ، في بحث « الاباحة الأصلية » أو « أصل الحل العام » الى أن يرد من الشارع ما يحرّم ، استثناء ، أقول بيّنا استدراكاً على هذا الدليل ـ أن للعقل العلمي المتخصص ، مدخلا دلالياً في الاجتهاد ، فيما لم يرد فيه نص" خاص به ، أن يحكم بايجاب أمر ثبت بالخبرة العلمية المتخصصة ، أن فيه نفعاً كثيراً ، أو بمنع أمر ، ثبت بالنظر العقلي العلمي أيضاً ، أن فيه ضرراً بيّناً ، ومرد" ذلك ـ فيما نعتقد ـ القواعد العامة في التشريع ، وهذا ينبغي ألا يكون فيه خلاف .

وفي هذا المعنى ، يقول الامام العز بن عبدالسلام ، بعد أن بيّن «أن مصالح الدارين ، وأسبابهما ، ومفاسدهما ، لا تعرف الا بالشرع(٥٥) يقول ما نصه : « **ومن تتبّع مقاصد الشرع ، في جلب المصالح ، ودرء المفاسد ، حصل له من مجموع ذلك ، اعتقاد" أو عرفان ، بأن هذه المصلحة ، لا يجوز اهمالها ، وأن هذه المفسدة ، لا يجوز قربانها ، وان لم يكن في ذلك نص خاص ، ولا اجماع ، ولا قياس خاص ، فان فهم نفس الشرع ، يوجب ذلك(٥٦)** » **أي باستلهام روح الشرع ، ومعقوله العام ، ومقاصده الأساسية** ، وقواعده الكلية ، من قِبَل العقل العلمي المتخصص ، بما نشأ لديه من ملكة مقتدرة ، ثمرة لطول المران والتعمق في البحوث .

أما أن الشرع جاء مؤيداً لحكم العقل في هذا الصدد ، فقد ذكرنا آنفاً ، قوله تعالى: « فمن جاءه موعظة من ربه ، فانتهى ، فله ما سلف(٥٧) .. » وقلنا : ان سبب نزولها خاص بشأن الأموال التي اكتسبت من الربا ، قبل تحريمه ، فدلت الآية الكريمة ، أن ما كان منها قبل التحريم ، فهو على « البراءة الأصلية » لأن حكم الآية بالتحريم ، لا يشمل **الا الأموال التي اكتسبت بالربا بعد نزولها ، لا قبله** .

على أن خصوص السبب ، لا يقضي على عموم اللفظ ، كما هو معلوم أصولياً .

ولا ريب ، أن هذا النص القرآني ، جاء تأييداً لحكم العقل بالبراءة ، قبل نزول الآية الكريمة .

وكذلك مثل قوله تعالى : « وما كان الله ليضل قوماً ، بعد اذ هداهم ، حتى يبيّن لهم ما يتقون(٥٨) » ووجه الاستدلال ـ في ضوء سبب النزول ـ أن ما كان من النبي ﷺ بل وما كان من المسلمين عامة ، من استغفارهم للمشركين ، قبل نزول تحريمه بالنص القرآني ، فهو على « البراءة الأصلية » ليس فيه مأثم ، ولا حرج ، « حتى يبين لهم ما يتقون » بخلاف ما بعد نزول التحريم ، وهذا بيّن" .

١٣ ـ الأصوليون (٥٩) يقررون في مصنفاتهم، أن البراءة الأصلية ، أو العدم الأصلي ، حكم عقلي محض ، وهو سابق على ورود الشرع به ٠

ترى هذا واضحاً في قول الامام الغزالي ـ على سبيل المثال ـ في كتابه المستصفى : « دليل العقل ، والاستصحاب ٠٠٠ اعلم أن الأحكام السمعية ، لا تُدرك بالعقل ، لكن دل العقل على براءة الذمة »(٦٠) ويقول أيضاً: « **وانتفاء الأحكام ، معلوم بدليل العقل ، قبل ورود السمع (٦١) » أي قبل أحكام الشرع بهذه البراءة ، أو العدم ٠**

غير أن الامام الغزالي ، اذ يشير الى دليل العقل ، والاستصحاب ، فانما يشير الى ذلك ، بالعطف الذي يقتضي المغايرة بينهما ، فهما اذن أمران متغايران ، فلا يسوغ بعد ذلك أن يجعلهما أمراً واحداً ، بقوله : « ونحن على استصحاب ذلك ـ أي حكم العقل ـ (٦٢) الى أن يرد السمع » أي حتى يرد دليل من الشرع **بالتغيير ، فاذا ورد لم يبق للعقل دلالة ٠**

وبيان ذلك : **أن حكم العقل لا يستصحب ، لأنّا بينّا ، أن حكم العقل الذي أثبت حكم العدم الأصلي ابتداءً ، هو نفسه الذي حكم باستمراره في الزمن الآتي انتهاءً ، لأن العقل** كان قائماً قبل الشرع ، وبعد وروده ، ولايزال قائماً في الحاضر ، وفي الزمن الآتي ، **ولا يتخلف الحكم عن دليله ، كما ذكرنا ، واذا استمر قيام العقل ، استمر الحكم الثابت به بداهة** ، فلا حاجة اذن الى الاستصحاب ، لأن الاستصحاب انما يلجأ اليه في الاستدلال ، حيث لا دليل مستقلا يدل على استمرار الحكم ، وهذا دليله قائم ، كما رأيت ، وفرق بين أن يكون الاستمرار ثابتاً بدليل قائم مستقل ، وبين أن يكون استمراره ثابتاً ، أثراً لازماً لعين دليل وجود الحكم ، فالدلالة في الثاني لزومية ، وهذا هو الاستصحاب ، وفي الأول عقلية أصلية ، وليست ثابتة لزوماً ، فافترقا ! فحكم العقل في الاستمرار ، كحكم النص في الاستمرار أو التأبيد ، كلاهما ليس استصحاباً ، كما قدمنا ٠

هذا ، والإمام ابن قدامة ، يصرّح بأن : « **العدم الأصلي » حكم عقلي ، قبل ورود الشرع**، اذ يقول : « استصحاب العدم الأصلي ، حتى يرد دليل ناقل عنه (٦٣) ، **لأن العقل يدل على براءة الذمة (٦٤) » ٠**

وما قيل في وصف الغزالي لحكم استمرار دليل العقل بأنه « استصحاب » يُقال في وصف ابن قدامة بذلك ، فكلاهما لم يُصب في هذا « **التكييف** » للفارق الحاسم بينهما ، كما بينا ٠

١٤ ـ الأمثلة التطبيقية لاستمرار العدم الأصلي ، أو البراءة الأصلية ، بحكم العقل :

قلنا : ان مفاد هذا الأصل من البراءة ، أن الحكم **بعدم ايجاب فعل**، قبل أمر الشارع به ، أو بنفي **الحكم الشرعي التكليفي** بوجه عام ، قبل ورود دليله من الشارع ، فان « العقل » يدل على **انتفائه** الى أن يرد دليل عن الشارع يترتب عليه وجوده أو ثبوته ٠

ويضرب الإمام الغزالي **الامثال التوضيحية** لهذا الأصل ، حيث يقول : «... إذا أوجب ــ الشارع ــ صوم شهر رمضان ، بقي صوم شوال على « **النفي الاصلي** » ــ أي بقي **منفيـاً وجوبه بالعقـل** ــ واذا أوجب على القادر ، **بقي العاجز على ما كان عليه**(٦٥) » لعدم الدليل على التكليف في حقه ، **ويحكم العقل بذلك قبل الشرع !!**. » .

وهذا معناه ، أن نفي الوجوب عن العاجز ، ثابت بالعدم الأصلي عقلاً ، لا بالدليل الذي أوجب على القادر شرعاً .

ويُستخلص من هذا ، أن «العقل وحده» **يستقل بالحكم بانتفاء التكليف ، وباستمرار هذا الحكم السلبي ، لهـذه الحال أيضا ، لأن كلاً من الحكم بالانتفاء ابتداءً ، واستمرار هذا الانتفاء ، مرجعه « العقل » دليلا عليهما ،والعقـل قائم** ، فـلا محل للاستصحاب أصلاً ــ كما قدمنـا ــ وهـذا الحكم العقلي بعدم التكليف **حجـّة ، واتباعه واجب** ، بـل هـو **الاصل ، ولا خلاف فيـه ، وقد ايّده الشرع** ،ومن ادعى خلاف هـذا الأصل ، فعليه بالدليل المغيِّر ، غير أن هـذا الحكم العقلي بالعـدم الأصـلي ، واستمراره ، ليس نوعـاً مـن الاستصحاب الذي نحن بصدد البحث فيه ، على التحقيق ، لما قدمنـا .

١٥ ــ هل الحكم الثابت بالاجماع ، أو القياس ، محـل للاستصحاب ؟

آ ــ أما الحكم الثابت بالاجماع ، **فانـه اذا انعقـد** على محل ذي صفـة ، ولم تتغـير صفتـه ، فان هـذا الحكم يستصحب ، ويبقى مستمراً بالاجماع ، **ولا خلاف في ذلك** .

ب ــ أما اذا تغيرت الصفة المُجمع عليها ، **فهل يستصحب حكم الاجماع بعد هذا التغيُّر ، أو لا يستصحب ؟؟**.

اختلف **الأصوليون** في كون الحكم المجمع عليه ، محـلاً للاستصحاب ، اذا انعقد هـذا الاجماع ابتداء على **فعل ذي صفة ، ثم تغيَّرت صفتـه ، أثنـاء أدائـه ، وقبـل اتمامـه** .

وصورة ذلك ، أن المتيمم اذا رأى الماء ، أثناء الصلاة ، هل يمضي في صلاته حتى يُتمَّها ، وتكون صحيحة ، على الرغم مـن رؤيته الماء أثناء أدائها ، استصحاباً لهذا الاجماع الذي انعقـد ــ إبان الشروع فيها ــ على صحتها ، ودوامها قبـل رؤيته المـاء ، ولا يؤثر على صحتها ، ودوامها ، طـرَيان وجود الماء ، أثناءها ، فتكون صحيحة لا باطلـة ؟ لعـدم ورود الدليل الشرعي على حكم هـذه الحال من رؤية الماء أثنـاء الصلاة مـن قِبَـلِ المتيمـم .

١ ــ قال فريق من الأصوليين ــ ومنهم **الامام الغزالـي ، وأبو حنيفـة ــ لا محـل للاستصحاب في مثل هذا الاجماع ، اذ قالوا: تبطل الصلاة اذا رأى المـاء أثنـاء أدائها** ، ولا اعتبار للاجماع الذي انعقد على صحتها، عند الشروع فيهـا ، قبـل رؤية المـاء ، **اذ لا يستلزم هـذا الاجماع ، دوام انعقاده وحكمه بعد رؤية المـاء** ، فهو منعقد ــ كما يقول الإمام الغزالي(٦٧) ــ **في حال علم الماء، لا في حـال وجوده ، اذ بوجود الماء ، يرتفع الاجماع ، لتغيُّر الحال ، ويصبح كان لم يكن**، ولا استصحابَ يُتصوَّر لاجماع غير موجود!! فينبغي أن يتوضأ من جديد، ويستأنف الصلاة . ــ ألا ترى الى « **الخمر** » قد انعقد الاجماع

على تحريمهـا ، حتى اذا تغيرت صفتهـا ، فصارت خلا، ارتفع الاجماع، ولا يستصحب، لتغير الصفه ، وهذا التغيرقد جعله الله تعالى قاطعا لاستمرار الحكم المجمع عليه الاول، وهو **التحريم** ، ومتبتا حكما جديدا طارئا مضادا للحكم الاول ، فكذلك ما نحن فيه ·

وكذلك «جلد الميته» نجس بالاجماع، حتى اذا دبغ ارتفع هذا الاجماع، لتغير صفته، وأصبح طاهرا بالاجماع ، **لتغير الحال** ، لان **الدباغة** حال ، او صفة طارئة لجلد الميتة ، قد جعلها الله تعالى علة مغيرة لحكم نجاستها ، ومتبتة لحكم آخر جديد ، **يضاد** الحكم الأول ، ذلك مثل بسيط نورده للتوضيح ·

وعلى هـذا ، فلا محـل للاستصحاب في اجماع مـن هـذا القبيل ، بالبداهة ، عنـد هـذا الفريـق ·

٢ ــ فريق آخر من الاصوليين، كالشافعي والآمدي(٦٨) ، يرى أن الاجماع اذا انعقـد ابتداء على حكم، يُستصحب هذا الحكم، ويدوم، ولو طرأ تغير الصفة ، حتى يدل دليل مـن الشارع ، على أن الوصف الجديد ، مغيِّر للحكم ·

وعلى هذا ، فلا تبطل الصلاة ــ في مثالنا السابق ــ اذا وجد المتيمم الماء أثناءها ، حتى يدل دليل من الشارع على أن رؤية الماء أثناء الصلاة مبطلة، أي مغيِّرة للحكم السابق، ولم يرد، لأن الشروع في الصلاة حالة التيمم، قد دل الاجماع على صحته ابتداء ، فيبقى الاجماع مُستصحباً ، ومستمرَّ الدلالة ، والحكم ، على دوام الصحة أثناءها ، وحتى اتمام الأداء، ولو بعد طريان وجود الماء خلالها ، ولايقوى طروء وجود الماء ، على قطع هـذا الاستمرار ، ما لم يرد من الشارع دليل على جعل هـذا التغيُّر في الحال ، موجباً لقطع الاستمرار !

وهذا بيِّن ، أن مثل هذا الاجماع محل للاستصحاب، كما ترى، خلافاً للفريق الأول·

فالخلاف في التطبيق ، كما ترى ، ولا خلاف في أصول القواعد ، وحجيتها ·

ونحن نرى ، أن الرأي الأول ، أقـوى دليـلا ، اذ سَنَن الشرع جار على تغيُّر الحكم ، اذا تغيَّرت الصفة المؤثرة في محله ،ولا شك ، أن الاجماع اذا انعقد على فعـل أنه صحيح ، في حال قيام صفة مؤثرة فيه ،فانه يرتفع اذا تغيَّر الحـال ، **أو الصفة** ، **فحال وجود الماء ، غير حال فقدانها ، ولكل حكم في الصلاة ، والتيمم ترخيص في حـال الضرورة ، ولا ضرورة عند وجوده ، سواء أكان عنـد الشروع في الفعل ، أم أثناءه ، لوحـدة السبب ·**

هذا ، ولا يقال ان الاجماع مجرد أمارة على وجود الدليل أو المستند ، فلا يلزم من ارتفـاع ، الاجماع ، ارتفـاع دليله ، أومستنده ، لأنا نقـول ، ان الاجمـاع اذا ما انعقد ، كان هو **الدليل** ، ولا يبحث عـن مستنده ، لأنه يقوم مقامه ، الا اذا تبين أن أساسـه مصلحـة زمنيـة متغيِّرة ، فيتغيَّر الاجماع ، بتغيُّر أساسه ، أو مستنده الذي قام عليـه ، اذ لكل مصلحـة حكمهـا الذي تقتضيه ، ولكن ما نحن فيـه ، أمر تعبدي خالص ، وهو « **الصـلاة** » وليس مصلحـة دنيوية متغيرة ، فلا صحة لقول من يدعي ،

أن الاجماع أمارة على المستند ، حتى اذا ارتفع الاجماع ، بقي المستند ، أقول: لايصح هذا القول ، من قِبَل أنّ عصمة الأمة، منوطة" باجماعها ، وأنها لا تجتمع على ضلالة ، فالحجية منوطة بذات الاجماع ، لا بمستنده ، كما ترى ·

على أن « المستند » أو الدليل الذي ينهض عليه الاجماع، منوط حُكمُه' بالأوصاف، أو العلل ، أو الأسباب المؤثرة في اقتضاء الأحكام ، فحيثما وجد الوصف ، أو العلة ، أو السبب ، وجد الحكم ، سواء انعقد عليه اجماع ، أم لم ينعقد ، حتى اذا انعقد ، كان الاجماع لذاته هو الحجة ، وليس هو مجرد أمارة ، كما يُدَّعى !!

وعلى هذا ، يترجح لدينا ، أن الاجماع على حال ، يرتفع اذا تغيَّرت هذه الحال، على النحو الذي بينَّا ، فلا يكون الاجماع على محل فيه خلاف ، محلاً للاستصحاب(٦٩) ·

١٦ـ الحكم الثابت عن طريق القياس ، في الفرع المقيس ، ليس محلاً للاستصحاب في ذاته ، لان الفرع تبع للأصل ، فاذا كان أصله محلاً للاستصحاب ، كان الفرع محلاً له تبعاً لذلك ، والا فلا ·

وعلى هذا ، فاذا كان حكم الأصل باقياً مستمراً بالاستصحاب ، وغير منسوخ ، أخذ الفرع حكمه ، والعكس صحيح ·

يرشدك الى هذا ، أن حكم الأصل اذا لم يكن باقياً ومستمراً العمل به ، بأن كان منسوخاً ، لم يكن محلاً للاستصحاب ، فكذلك حكم الفرع المقيس، لأنه يستمد حكم استمراره أو انقطاعه ، من حكم أصله ·

على أنه اذا كان حكم الأصل منسوخاً ، لم يكن محلاً للقياس أصلاً ، فضلاً عن عدم جواز استصحابه ، فلا يتعدى حكمه الى الفرع بداهة ، فالفرع ينتفي بانتفاء أصله · هذا ، ومعلوم ، أن شرط «صحة القياس» بالنسبة الى حكم الأصل ، ألاّ يكون منسوخاً ، لان النسخ بيان لانتهاء أمد العمل بالحكم ، حتى اذا انتهى أمد العمل بالحكم الأصلي ، وألغي ، كان هذا الالغاء واجباً بالنسبة الى الفرع من باب أولى ·

هذا ، وبالله التوفيق !

الدكتور محمد فتحي الدريني
عميد كلية الشريعة في جامعة دمشق

★ ★ ★

☐ الحواشـي :

١ ـ ارشاد الفحول ـ ص ٢٣٧ ـ للشوكاني ـ كشف الأسرار حـ ٣ ـ ص ١٠٩٧ ـ يقول شارح أصول البزدوي : « ان استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق ، غير معترض للزوال والبقاء ، ليس بحجة قبل الاجتهاد في طلب الدليل المزيل » ـ المرجع السابق ٠

٢ ـ وانما يحصل الظن بعدم الدليل ، بعد البحث والنظر، ولم يظفر به ، لأنه لو وجد ، لنقل الينا عادة، آحادا أو تواترا، والا لزم القول بضياع شيء من الشريعة ، وهذا باطل٠»

٣ ـ راجع في بحث الاستصحاب ـ الاحكام في أصول الأحكام ـ الآمدي ـ حـ ٤ ـ ص ١٦٠ ـ ١٧٠ ـ والاحكام في أصول الأحكام ـ حـ ٥ ـ ص ٥ ـ لابن حزم الأندلسي ـ ارشاد الفحول ص ٢٣٧ ـ للشوكاني ـ التلويح والتوضيح ـ حـ ٣ ص ٣٦ ـ لصدر الشريعة ـ كشف الأسرار ـ حـ٣ ـ ص ١٠٩٧ وما يليها ـ عبدالعزيز البخاري

٤ ـ المراجع السابقة ٠

٥ ـ المستصفى للغزالي ـ حـ ١ ـ ص ٢١٧ ٠

٦ ـ كشف الأسرار ـ حـ ٣ ـ ص ١١٠١ ـ للبخاري على أصول البزدوي ٠

٧ ـ قد وقع في هذا الخلط صاحب كشف الأسرار ، اذ يعتبر استمرار حكم بقاء الزوجية من الاستصحاب ، في حين ان الزوجية قائمة أصلا على السبب ، وهو العقد، فيكون البقاء مقتضى للسبب لا للاستصحاب ، حيث يقول : « اذا تيقن بالنكاح ، ثم شك في الطلاق ، لا يزول النكاح بما حدث من الشك ، وهذا كله استصحاب » حـ ٣ ـ ص ١٠٩٩ ٠

٨ ـ المراجع السابقة ـ وراجع بوجه خاص ، كشف الأسرار على أصول البزدوي ـ حـ ٣ ـ ص ١١٠١ وما يليها ٠

٩ ـ التوضيح على التلويح ـ حـ ٢ ـ ص ٣٦ ـ لصدر الشريعة ـ تسهيل الوصول الى علم الأصول ـ ص ٢٣٧ ـ عبدالرحمن المحلاوي ٠

١٠ ـ التقرير والتحبير شرح التحرير ـ حـ ٣ ـ ص ٢٩٠ ـ لابن أمير الحاج ـ ط ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ٠

١١ ـ المصباح المنير ـ حـ ١ ـ ص ٣٩٤ ٠

١٢ ـ كشف الأسرار ـ حـ ٣ ـ ص ١٠٩٧ ٠

١٣ ـ ارشاد الفحول ـ ص ٢٣٧ ـ للشوكاني ٠

١٤ ـ حـ ١ ـ ٢٩٤ ـ ويقول صاحب كشف الأسرار : « وفي الشريعة ـ أي تعريف الاستصحاب في الشريعة ـ هو الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الأول » حـ ٣ ـ ص ١٠٩٧ ـ ٠
ويقصد بالزمان الأول ـ الزمن الماضي ، والزمن الثاني أي الحاضر والمستقبل ٠

١٥ ـ المرجع السابق ٠

١٦ ـ التحرير وشرحه التقرير والتحبير ـ المجلد الثالث ـ ص ٢٩٠ ـ للكمال بن الهمام ، والشرح لابن أمير الحاج ٠

١٧ ـ والا لزم ضياع شيء من احكام الشريعة ، وهذا باطل لا يقول به احد ٠

١٨ ـ أصول السرخسي : ج ٢ ص ٢٢٦ ـ كشف الأسرار : ج ٣ ص ١٠٩ وما يليها ـ المستصفى مع فواتح الرحموت : ج ١ ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ ٠

١٩ ـ ج ٤ ص ١٧٢ ٠

٢٠ ـ الاحكام في أصول الأحكام : ج ٤ ، ص ١٧٣ ـ للآمدي .
٢١ ـ المرجع السابق .
٢٢ ـ كشف الأسرار : ج ٣ ص ١٠٩٧ .
٢٣ ـ كشف الأسرار : ج ٣ ص ١٠٩٧ ـ للبخاري ـ على أصول البزدوي .
٢٤ ـ المستصفى مع فواتح الرحموت : ج ١ ص ٢٢٢ ـ للغزالي . والمراد بقوله : حتى يرد سمع مغير ، أي دليل من الكتاب أو السنة او الاجماع او القياس، لأن هذين الأخيرين راجعان الى الأولين .
٢٥ ـ روضة الناظر ـ شرح الشنقيطي : ص ١٥٩ .
٢٦ ـ البقرة / ٢٧٥ .
٢٧ ـ التوبة / ١١٥ .
٢٨ ـ روضة الناظر : لابن قدامة ـ ص ١٦٠ .
٢٩ ـ المستصفى : ج ١ ص ٢٢٢ ـ ص ٢٢٣ .
٣٠ ـ المستصفى مع فواتح الرحموت : ج ١ ص ٢٢٣ ـ للغزالي .
٣١ ـ كشف الأسرار ج ٣ ـ ص ١١٠٢ .
٣٢ ـ المرجع السابق .
٣٣ ـ راجع في انواع الاستصحاب ـ اصول السرخسي : ج٢ ص ٢٢٤ ص ٢٢٥ ـ كشف الأسرار على اصول البزدوي : وما يليها .
٣٤ ـ اصول السرخسي ج ٢ ص ٢٢٤ .
٣٥ ـ اصول السرخسي : ج ٢ ص ٢٢٤ .
٣٦ ـ المرجع السابق ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥ وقوله : لابلاء العذر، أي لم يعد في وسعه أن يبذل من الطاقة العلمية أكثر مما بذل ، ولم يجد ، فلم يكن مقصراً ، وكفى بذلك عذراً .
٣٧ ـ المرجع السابق .
٣٨ ـ راجع كشف لأسرار : ج ٣ ص ١١٠٠ .
٣٩ ـ كشف الأسرار : ج ٣ ص ١٠٩٧ .
٤٠ ـ اصول السرخسي : ج ٢ ص ٢٢٥ .
٤١ ـ اصول السرخسي : ج ٢ ص ٢٢٥ .
٤٢ ـ المرجع السابق .
٤٣ ـ المرجع السابق : ج ٢ ص ٢٢٥ وهذا ما أشار اليه الشوكاني من أنه رأى متأخري الحنفية في أنه حجة لابقاء ما كان ، لا لاثبات امر لم يكن ، ارشاد الفحول ص٢٣٧ .
٤٤ ـ أصول الفقه : ص ٣٠٠ ـ ٣٠١ ـ الشيخ ابوزهرة ـ مطبعة دار الفكر العربي ، القاهرة .
٤٥ ـ الاحكام في أصول الأحكام : ج ٥ ص ٥ .
٤٦ ـ من المعلوم ، ان الطلاق الثلاث ، تبين معه الزوجة بينونة كبرى ، فلا تحل لزوجها المطلق الا بعد ان تنكح زوجاً غيره ، ويطلقها او يموت عنها ، وتعتد ، وبعد انتهاء عدتها ، تعود الى زوجها الأول بعقد جديد ، ومهر جديد ، بخلاف ما اذ طلقها طلقة واحدة ، رجعية ، أو بائنة ، بينونة صغرى ، اذ يحل له ان يراجعها الى عصمة نكاحه في الحال الأول ، لأن الطلاق الرجعي ، تبقى الزوجية قائمة بعده خلال فترة العدة ، فتثبت له الرجعة ، دون عقد جديد ، ودون رضاها ، لأنها ما زالت زوجته ، بخلاف البائن بينونة صغرى ، فيجوز أن يراجعها الى عصمة نكاحه ، ولكن بعقد جديد ومهر جديد ، وبرضاها ، وايًا ما كان فان الطلاق الرجعي ، والبائن بينونة صغرى ، لا يرفعان أصل الحل ، أما الطلاق الثلاث ، فتبين معه الزوجة بينونة كبرى اثر وقوعه ، ولا يملك ارجاعها الى عصمة نكاحه الا بعد ان تتزوج زوجاً غيره ، فيرفع هذا الطلاق ، اصل الحل ، كما ترى .

٤٧ ـ أصول الفقه ، ص ٣٠٠ ـ ص ٣٠١ ـ الشيخ محمدابو زهرة ٠
٤٨ ـ الاحكام في أصول الأحكام / ج ٥ ص ٤ ص ٥ ٠
٤٩ ـ المرجع السابق ٠
٥٠ ـ الاشباه والنظائر ـ ص ٥٣ و ص ٥٧ للسيوطي ٠
٥١ ـ المستصفى ـ ح ١ ـ ص ٢١٩ ـ للغزالي ٠
٥٢ ـ المرجع السابق ٠
٥٣ ـ اي انتفاء الأحكام الشرعية ، وفراغ الذمة منتكاليفها الى ان يرد الدليل الشرعي الناقل من العدم الاصلي الى التكليف وشغل الذمة به ٠
٥٤ ـ الاحكام ـ ح ٤ ـ ص ١٧٥٠ ٠
٥٥ ـ قواعد الاحكام ـ ح ١ ـ ص ٨ ـ للعز بن عبدالسلام ـ وهو عين ما قرره الامام الشاطبي حيث يقول : « فاذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ، فهو الواضع لها مصلحة ، والا فكان يمكن عقلا ، الا تكون كذلك ـ الموافقات ح ٢ ـ ص ٣١٥ ٠
٥٦ ـ قواعد الأحكام ٠
٥٧ ـ المرجع السابق ٠
٥٨ ـ المرجع السابق ٠
٥٩ ـ المستصفى ـ ح ١ ـ ص ٢١٧ مع فواتح الرحموت ـ شرح روضة الناظر ـ ص ١٥٩ للشنقيطي ٠
٦٠ ـ المستصفى مع فواتح الرحموت ـ ح ١ ص ٢١٧ ٠
٦١ ـ المرجع السابق ٠
٦٢ ـ المرجع السابق ص ٢٣٦ ٠
٦٣ ـ أي ناقل عن العدم الأصلي ٠
٦٤ ـ شرح روضة الناظر ـ ص ١٢٩ ـ لابن قدامة ـ والشارح الشنقيطي ٠
٦٥ ـ المستصفى مع فواتح الرحموت ـ ح ١ ـ ص ٢١٨ ـ كشف الأسرار ـ ح ٣ ـ ص ١٠٩٧ ـ وما بعدها ٠
٦٦ ـ المستصفى ـ ح ١ ـ ص ٢٢٤ ـ للغزالي ٠
٦٧ ـ المستصفى مع فواتح الرحموت ـ ح ١ ـ ص ٢٢٤ ٠
٦٨ ـ الاحكام ـ ح ٤ ـ ص ٥ ٠
٦٩ ـ المرجع السابق ٠

★ ★ ★

المصادر والمراجع

١ ـ الاحكام في أصول الأحكام .... الآمدي
٢ ـ الاحكام في أصول الأحكام .... ابن حزم
٣ ـ التوضيح مع شرح التلويح .... صدر الشريعة
٤ ـ كشف الأسرار على أصول البزدوي .... البخاري
٥ ـ ارشاد الفحول .... الشوكاني
٦ ـ المستصفى مع فواتح الرحموت .... الغزالي
٧ ـ التقرير والتحبير شرح التحرير ...... ابن امير الحاج
٨ ـ أصول السرخسي .... السرخسي
٩ ـ روضة الناظر في أصول فقه الحنابلة .. ابن قدامة المقدسي
١٠ـ قواعد الأحكام .... العز بن عبدالسلام
١١ـ الموافقات .... للشاطبي
١٢ ـ الأشباه والنظائر .... للسيوطي
١٣ ـ أصول الفقه .... محمد أبو زهرة

المنحى السلفي وظاهرة المعارضة في شعر شفيق جبري

د. عمر الدقاق

عاش الشعر العربي منذ أوخر القرن التاسع عشر مرحلة انبعاث ناشطة، استعاد خلالها الكثير من روائه ،واسترد الجم من رونقه ، بفضل اشراق مواهب عديدة لم يجُد الزمان بمثلها منذ قرون . وكان الشاعر المصري محمود سامي البارودي رائد حركة الاحياء التي طمحت الى نسج برود الشعر القشيبة على منوال الفحول الأقدمين ، ودأبت على التشبه بهم واحتذاء طرقهم وأساليبهم. ثم كان أحمد شوقي وحافظ ابراهيم وجميل صدقي الزهاوي ومعروف الرصافي وأمثالهم أمناء على هذا التيار التقليدي ، حين أغنوه بفيض قرائحهم وأرسوا قواعده بجميل أشعارهم . ومع ذلك عرف هؤلاء في الوقت نفسه ، وعلى تفاوت فيما بينهم ، مظاهر من التجديد المتئد ضمن اطار الأصالة والقدم .

وقد كان لهؤلاء الشعراء الرواد أثر بعيد في جيلهم ، اذ باتوا قبلة أنظار الأدباء والمثقفين في عصرهم ، وغدوا مثلا رفيعة في عالم الشعر تبعث على الاتباع وتغري بالاحتذاء .

وشفيق جبري الذي تفتحت قريحته على رؤية أولئك الأعلام وهم في عنفوان شاعريتهم وأوج تألقهم ، ما كان سوى واحد من شعراء ذلك الجيل ، والى جانبه شعراء آخرون من طبقته في بلاد الشام ، من أمثال ابراهيم طوقان وبشارة الخوري وخير الدين الزركلي وخليل مردم بك .

وكان يتراءى أمام عيني الشاعر جبري أولئك الرواد الأعلام الذين راحوا يملؤون ساحة الأدب ويدأبون على رفدها بفيض قرائحهم ، كما كان ماثلا أمامه نهر دافق من التراث الفكري والأدبي يعب منه ويتشبع به.

لقد أدرك الشاعر بعمق ، ومنذ حداثته، أن هذا هومفتاح القريحة وطريق الشاعرية، أو لعله آثر من أجل اثراء أدبه واغناء ثقافته، أن يسلك النهج نفسه الذي سلكته تلك الطبقة المحتذاة نفسها من الشعراء الرواد ٠

ويبدو أن ذلك المتأدب الناشيء استمرأ طعم هذا الأدب الأصيل وساغ له مذاقه ، فانعطف الى أسفار التراث العربي يعيش في رحابها ويغوص في عبابها ويتوغل في شعابها، عساه بعد ذلك أن يقف من كثب على مفاهيم السلف في مضمار نظم الشعر وقضايا الأدب٠ فدأب على أن يرفد رغبته في نظم القريض بالاطلاع على كثير مما أورده أولئك النبهاء في هذا الصدد ، وكان ابن خلدون في طليعتهم ٠ وقد ألقى شفيق جبري ضوءاً على طور تكونه خلال حداثته فقال(١) :

« قرأت في مقدمة ابن خلدون ما يلي :اعلم ان لعمل الشعر وأحكام صناعته شروطاً، أولها الحفظ من جنسه ، أي من جنس شعر العرب ، حتى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها ، ويتخير المحفوظ من الحر النقي الكثير الأساليب ، مثل ابن أبي ربيعة وكثير وذي الرمة وجرير وأبي نواس وحبيب والبحتري والرضي وأبي فراس وأكثر شعر كتاب الأغاني لأنه جمع شعر أهل الطبقة الاسلامية كله ، والمختار من شعر الجاهلية ،ومن كان خالياً من المحفوظ فنظمه قاصر رديء ،ولا يعطيه الرونق والحلاوة الا كثرة المحفوظ٠ فمن قل حفظه أو عدم لم يكن له شعر ،وانما هو نظم ساقط ٠ واجتناب الشعر أولى بمن لم يكن له محفوظ ٠ ثم بعد الامتلاء من الحفظ وشحذ القريحة للنسج على المنوال يقبل على النظم، وبالاكثار منه تستحكم ملكته وترسخ ٠ وربما يقال ان من شرطه نسيان ذلك المحفوظ لتمحى رسومه الحرفية الظاهرة ، اذ هي صادة عن استعمالها بعينها ، فاذا نسيها وقد تكيفت النفس بها انتقش الأسلوب فيها كأنه منوال يأخذ بالنسج عليه بأمثالها من كلمات أخرى ضرورة » ٠

وهذه في حقيقة الأمر نظرية متكاملة صاغ ابن خلدون عناصرها بجلاء ، وقد كانت ذات شأن كبير عند العرب ، اذ ظلت سائدة لديهم طوال عهودهم الحضارية المديدة ٠وهي على قدمها تنطوي على قدر كبير من الصحة، لأن قوامها الدربة والمران ، ورفد القريحة المتفتحة بأفضل ما أبدعته المواهب السالفة في هذا المجال ٠

وفحوى ما أورده ابن خلدون هو أن الاحتذاء هو مدرسة الشاعرية والتقليد أساسها، والحفظ عمدتها ٠ وبذلك تشحذ قريحة الشاعر وتتكون ملكته ٠ حتى ان ابن خلدون جعل المحفوظ شرطاً لتكوين الشاعرية ، حين قال:«واجتناب الشعر أولى بمن لم يكن له محفوظ»٠ ومعنى ذلك أن الموهبة وحدها لا تغني صاحبها شيئاً في هذا الصدد ، فقانون الجهد ، هو وحده السبيل الموصل الى بؤرة الابداع ٠وهذا ما اقتنع به الشاعر جبري ، ودفعه الى السير في ذلك الطريق الصعب الطويل ، اذ بدأ بشعر المتنبي ، وانتقل الى شعراء الجاهلية ،وحفظ بعض المعلقات ، ثم رجع الى البحتري ، وتنقل بين شعراء آخرين كالشريف الرضي وغيره(٢) ٠

- ١ -

ومن نعم البحث أن ندرة من الشعراء قد تجد أحيانا في الالتفات الى سالف عهدها وبداية تكونها ما يجدي ، وبذلك تلقي ضوءا على مرحلة مبكرة من حياتها تبقى بطبيعتها باهتة المعالم في اغلب الاحيان ، ولاسيما حين يعدو عليها الزمان وتجدّ في طمس معالمها الايام . فذلك الفتى المتادب شفيق ـ كما يروي بنفسه لنا ـ كان وهو في الخامسة عشرة من عمره يتمشى مرة في احد شوارع مدينة الاسكندرية ، فوقع نظره في دكان على ديوان المتنبي الذي شرحه الشيخ ناصيف اليازجي ، فاشتراه وبادر الى قراءته ، حتى حفظ منه الشيء الكثير(٣) . وقد سبق للشاعر جبري ان قال في هذا الصدد أيضاً(٤) : « حفظت من شعر أبي الطيب المتنبي في حداثة السن ما يبعث على المروءة ، ويزيد في كرم النفس ، وينبه من الشعور » .

غير أن هذا الحفظ لم يكن يتم دائماً على وجهه الصحيح ، فكثيراً ما تستظهر ناشئة المتأدبين نصوصاً بعينها عن ظهر قلب ، دون أن تتفهم معانيها وتدرك مراميها . وشعر المتنبي ليس بالشعر الذي تنفتح مغاليقه بيسر أمام جميع الأفهام ، ولا سيما ما كان منها في طور الحداثة . ولعل المصادفة وحدها هي التي شاءت أن يكون ديوان أبي الطيب المتنبي أول زاد أدبي يتناوله شفيق جبري في حداثته، حين وقع نظره عليه في أحد دكاكين الاسكندرية، فاقتناه وراح يقرؤه بنهم ، ويستظهر منه ما فهم وما لم يفهم . والشاعر نفسه يعود بذاكرته الى عهد صباه فيقول(٥) : « ... والمتنبي أول الشعراء الذين خالطتهم ومازجتهم، ولكن هل كنت أفهم شعره حق الفهم ؟ هل كنت افهم أسراره على النحو الذي أفهمه اليوم ؟ هذا أمر أمرّ عليه مروراً ، انما المهم أن أدون في هذا المقام حفظي لشعر المتنبي في فاتحة عهدي » .

وحين شرع جبري في نظم قصيدة من بواكير شعره(٦) وعنوانها « الزمن » ، دخل هذا الموضوع على النحو الذي ألفه أيضاً شعراء العرب في القديم ، وانعطف الى المتنبي عامداً يستعير بعض تراكيبه ، فحوّلها الى ما أراد ، وذلك حين وصف أبو الطيب الأسد ، وهو في صدد مدحه بدر بن عمار(٧) :

في وحدة الرهبان الا أنه ... لا يعرف التحريم والتحليلا

وقد جاء في قصيدة جبري في تصوير الزمن :

في قوة الأقدار لا تلوي به ... بيض الظبى وفيالق الأقبال ؟

وكان مما قاله فيها أيضاً(٨) :

يمشي الزمان فلا يرى متلفتا ... في مشيه عن يمنة وشمال

متحفز في سيره فكأنه ... سيل تدفق من مكان عال

يمضي فلا تلويه عن منهاجه ... في الخافقين قوارع الأهوال

لا يستقر بـه القـرار اذا مضى   فيطوف مـن جيـل الى أجيـال
يمسي ويصبح وهو معتنق الردى   فيصـول بالأحداث كل مصـال
متوفـز للشـر ، ان جنانـه   ماض يدك شوامـخ الأجيـال
يستهلك الآسـاد في أجماتهـا   وتحيـد عنـه فوارس الأبطـال

ومن اليسير على القارىء المقارن أن يلامس أنفاس أبي الطيب من خلال معاني هذه القصيدة وصورها ، فضلا عن أن أبيات جبري ماثلت في الوقت نفسه ذلك البحر الكامل وشابهت أيضاً روي اللام .

وكان شفيق في حداثته أيضاً قد اهتدى الى قصيدة للشاعر الفرنسي فكتور هوغو لم تنشر في ديوانه ، فأسرع الى تعريبها وجعل عنوانها « نجوى آدم » ، ومنها قوله(٩) :

فما الذي في مجال الطرف يطربني   أصحوة الجـو أم دفـق الشآبيـب
أم نظرة مـن رفيف الفجر ناعسـة   كأنهـا غمـرة مـن عـين محبوب
أم هبّـة مـن نسيم البـان ليّنـه   تناغـم الخـد في صبـح وتأويـب
أم نفثـة مـن شفـاه الورد ناعمة   كأنهـا فرجـة مـن صـدر مكروب

فأبو الطيب الذي كادت روحه تتقمص في قريحة جبري انما يطل أيضاً من خلال هذه الأبيات ، وهي احدى البواكير التي نظمهـا شفيق عهدئذ ، فقد نسجها على منوال بائية المتنبي الذائعة التي يقول فيها(١٠) :

مـن الجآذر في زي الأعـاريب   حمر الحلـى والمطايـا والجلابيب
حسـن الحضارة مجلـوب بتطرية   وفي البداوة حسـن غـير مجلـوب

فقد انطبعت معاني أبي الطيب في نفس الشاعر ، كما ارتسمت قافيته وبحره في ذهنه ، فانبثقت تلك الأشعار من قريحته على هذه الصورة ، من حيث كان يشعر أو لم يكـن يشعـر .

وعلى هـذا الغرار آثر شفيق جبري التحليق في فلك أبي الطيب مـن خلال بعض قصائده ، فقال من قصيدة أخرى(١١) :

لم يكـن صخرة فؤادي ولكـن   لم تحرك مـن جانبيـه المدام

وهذا القول صورة مقاربة لمشهور قول المتنبي أيضاً(١٢) :

أصخرة أنـا مـا لي لا تحركنـي   هـذي المدام ولا هـذي الأغاريد

كذلك نظم شفيق جبري قصيدة أعرب خلالها عن سخطه على ما كان من بطش المحتلين الفرنسيين بالآمنين من سكان دمشق عام ١٩٤٥ وقال(١٣) :

يا يوم أيار والنيران ملهبة — على دمشق تلظّيها جلاميد

فأبيات القصيدة تذكر في نبرة أساها ، فضلا عن عناصر من مبناها ، بقصيدة المتنبي الساخطة التي مطلعها(١٤) :

عيد بأية حال عدت يا عيد — بما مضى أم لأمر فيك تجديد

ان كل المعطيات التي تنطوي عليها سيرة الشاعر شفيق جبري وينم عليها منحاه الأدبي، فضلا عما تشير اليه أشعاره ، تعين على الاعتقاد أن أبا الطيب المتنبي الذي ارتضى شفيق جبري صحبته والتتلمذ له منذ صباه ونشأته، كان على الدوام رفيقه الأمين وعشيره الأثير طوال عمره المديد • لقد نظم الشاعر جبري في أواخر حياته وقد أثقلت كاهله السنون ، قصيدة اسمها « غزو الكواكب » ومطلعها(١٥) :

ما للغزاة على الأفلاك تزدحم — أجرّهم أمل أم غرهم حلم

فبدت القصيدة في قالبها الشعري شقيقة لقصيدة أبي الطيب الذائعة التي قالها في سيف الدولة ونفسه مفعمة بالأسى الدفين ، ومطلعها(١٦) :

واحر قلباه ممن قلبه شم — ومن بجسمي وحالي عنده سقم

ومن المعالم البارزة لهذا التلاحم الواشج بين الشاعرين ما كان من أمر الاحتفال بالمتنبي شاعر العرب حين أقامت الجامعة الأمريكية في بيروت مهرجانا لأبي الطيب سنة ١٩٣٥ بمناسبة ذكراه الألفية • فقد كانت لشفيق جبري يومذاك قصيدة ذات شأن ، انطوت على كثير من ملامح ذلك الشاعر الأكبر الذي أطال جبري صحبته والعيش في جوائه ، وقد علق شفيق جبري بعد حين على تلك المناسبة بقوله(١٧) : « حاولت أن أبعث المتنبي من مدفنه حتى أراه ماثلا لعيني ، ولم يتم لي ذلك الا برجوعي الى شعره ، فقد كنت أبحث عن صورته في تضاعيف هذا الشعر • كنت أتصور المتنبي في صورة رجل تقتله أعصابه من فرط حسها ، فهو شديد القلق والاضطراب ، كان همه المعالي ، ولذلك بعد عن لذات الجسم ، كالشراب والطرب والنساء، وانصرف الى لذات العقل والنفس(١٨) :

ما تملّى هوى الشباب ولا لان — على ناضر الحياة مهاده
تترامى به المنى والفيافي — جل ما يبتغي وعز مراده
فجّر الحرب بالمداد دماء — فتلاقت دماؤها ومداده
فترى الجو ملهبا من لظاها — وترى الأفق مائجا أطواده
فكأني على العقاب أراه — خائضا غمرة الثلوج جواده

والشاعر جبري الذي حرص على أن يجلو في قصيدته الدالية هذه ملامح أبي الطيب من حيث كونه ــ كما قال ــ مفرط الحس ، شديد القلق والاضطراب همه المعالي والبعد عن لذات الجسم ... لم يأت بمبناه الشعري من حيث الوزن والقافية اعتباطاً ، بل أثر لمضمونه شكلا فنياً معلوماً لم يشر اليه يومئذ أو بعدئذ ، وهو احتذاؤه في الوقت نفسه قصيدة أبي الطيب التي يمدح فيها أبا الفضل بن العميد ، ويهنئه بعيد النيروز . وهي أيضاً من البحر الخفيف وعلى روى الدال المضمومة الموصولة بالهاء الساكنة ، ومطلعها(١٩) :

جـاء نيروزنـا وأنت مـراده ووربت بالـذي أراد زنـاده

ومنها أيضاً قول أبي الطيب :

ما لبسنا فيـه الأكاليل حتى لبستهـا تلاعـه ووهـاده

عربي لسانـه ، فلسفـي رأيـه ، فارسيـة أعيـاده

ولعل من أقوى مظاهر شغف شفيق جبري بأبي الطيب المتنبي وايثاره اياه أن خصه ببحث مسهب جعلـه نواة لمحاضرات عديدة ألقاها في معهد الآداب بدمشق ثم أصدرها في كتاب أسماه « المتنبي مالىء الدنيا وشاغل الناس » وهو فاتحة مؤلفاته .

ــ ٢ ــ

ثم لقي أبو العلاء من شفيق جبري اهتماماً مقارباً ، اذ كان ــ كما قال(٢٠) ــ : «يرى شبهاً كبيراً بين حس المتنبي وحس المعري . لقد ألم بكل منهما في حياته أشد الألم ، ولا عبرة باقبـال المتنبي على الدنيـا وبادبـار المعري عنها ، فلم يكن ألم المتنبي وهو مفكر في نعيم الدنيا أقل من ألم المعري وهو مفكر في بؤسها وشقاوتها .. » . وهذا الاعجاب بأبي العلاء حفز الشاعر جبري أيضاً الى أن ينشيء فيه قصيدة مماثلة لقصيدته السالفة في المتنبي ، ومنها قوله (٢١) :

يا ضريحاً على المعرة ما استوحش منـه في ليلـة جيرانـه

عـاف رب الضريـح كل نعيـم في حواشيـه ذلـه وهوانـه

هيكل مـن نعومـة الحس بـال لم يطقه مـن البلى جثمانـه

ويوسعنا أيضاً أن نجد ــ على قلة ــ بعضاً من أشعار جبري التي تأثر فيها من قريب أو بعيد بأشعار المعري ، ومن هـذا القبيل قصيدته في الرسول محمد ﷺ وقد أسماهـا « صيحة النبي » وقال فيها(٢٢) :

سرت في بطاح البيد صيحة صائح فماجت بمسراها بطـون الأباطح

ترامت فدوت فاستطال بها المدى وقد طرحتها البيد أقصى المطارح

فهذه الأبيات ، من حيث مبناها ، ولا سيما بحرها وقافيتها ، تماثل ما كان قاله أبو العلاء في لزومياته(٢٣) :

غدوت مريض العقل والدين فالقني لتسمع أنباء الأمور الصحائح

فلا تأكلن ما أخرج الماء ظالماً ولا تبغ قوتاً من غريض الذبائح

ان استقراء عدد من بواكير قصائد شفيق جبري يظهر بجلاء نزوعه الشديد الى معارضة الأقدمين وحرصه الدائب على الجري في ركابهم ، وهي ظاهرة معهودة لدى ناشئة المتأدبين وقد تصحبهم في سائر مراحل حياتهم • وهذا ما كان من أمر شفيق جبري في حداثته وهو دون العشرين ، حين صادف أن توفي أحد تجار دمشق من ذوي الكرم والاحسان وهو في أوج شبابه ، وكان صديقاً لوالد الشاعر ، فأحدثت وفاته أثراً في نفوس الكثيرين ، فهاج الشعر في خاطره ، فرثاه بقصيدة قال فيها(٢٤) :

أودى المنون بواحد الآحاد وعدت على ربع الكرام عوادي

والدهر يعثر بالكرام وقلما عثرت صروف الدهر بالأوغاد

شلت يد الأحداث كيف تخرمت شرخ الشباب ونضرة الأعواد

خطب تصدعت الجبال لوقعه شق القلوب وفتّ بالأعضاد

وأهمية هذه القصيدة تثوي في أنها أول شعر نشره جبري في بواكير نتاجه الأدبي ، وكان ذلك خلال الحرب العالمية الأولى • وهي في حقيقة الأمر منسوجة على غرار مرثية سالفة للشريف الرضي تعد من عيون الشعر العربي(٢٥) • والشاعر نفسه قصد الى هذه المعارضة قصداً ، ومما قاله بعد حين في هذا الصدد(٢٧) « كنت حديث العهد بحفظ رثاء الشريف الرضي لأبي اسحق الصابي :

أرأيت من حملوا على الأعواد أرأيت كيف خبا ضياء النادي

« وكنت كثيراً ما أردد هذه القصيدة في خلوتي ، حتى استحكمت فيّ أكثر ألفاظها وتراكيبها • فلما عملت قصيدتي في الرثاء ، عاد أكثر هذا المحفوظ بطبعه ، من دون أن أتعمد اعادته » •

والشاعر جبري الذي أدرك بعد نضجه هذا العيب في شعره ، أي الاتكاء على شعر غيره في النظم ، فطن الى مغبة الحفظ اذا طال أمده ، وأنه قد يقطع الطريق على الشاعر دون الابداع والتميز ، اذ التفرد وأصالة التعبير هما قوام العمل الأدبي • وهو نفسه قد أقر بما كان منه من عيب في قصيدته تلك فقال ، وكأنه ينقد ذاته(٢٧) « •• ومن هذا يتبين لنا صواب رأي ابن خلدون لما قال : نسيان المحفوظ أول شرط من الشروط » • غير أن الشاعر جبري عمد من جهة أخرى الى تسويغ ما كان فيه من رغبة ملحة في الاحتذاء فقال : « لقد حاولت أن أقلد الشريف الرضي •• وكثير من الشعراء في أول أمرهم يقلدون

غيرهم من كبار الشعراء ، استعظاماً لشأنهم أو استحساناً لشعرهم . فالمتنبي كان يقلد أبا تمام في بعض قصائده ، وكذلك البحتري .» .

ويبدو لنا أن المصادفة في هذا الصدد أيضاً هي التي جعلت الشاعر جبري ينسج مرثيته على منوال الشريف الرضي ، وهي وفاة ذلك الصديق الدمشقي والرغبة في رثائه ، وكان المثال جاهزاً في قصيدة الشريف الرضي وصاحبه الصابي . وقد ذكر جبري نفسه أنه ــ كما رأينا ــ كان حديث العهد بحفظ دالية الرضي ، فكانت أولى بواكيره التي طلع بها في حداثته على الملأ . ولولا تلك المناسبة التي تطلبت نظم المرثية لكان للشاعر جبري مع ظاهرة المعارضة شأن آخر ، اذ لم يكن الرضي شاعره الأثير ، بل كان المتنبي ، ولو أنه خير في هذا الشأن لما اختار ــ فيما نقدر ــ سواه .

وكان من دلائل هذا التقدير لشاعرية الشريف الرضي اعجابه أيضاً برائعته الأخرى وهي من أحلى قصائد الغزل ، وفيها يقول رامزاً(٢٨) :

يا ظبية البان ترعى في خمائله ليهنك اليوم أن القلب مرعاك

أنت النعيم لقلبي والحياة له فما أمرك في قلبي وأحلاك

ومن الطبيعي أن يتطلع شاعر سلفي المنزع مثل شفيق جبري الى النظم على غرارها بحراً وقافية . ولا عليه أن يعمد الى ذلك ما دام موضوع قصيدته مشابهاً أيضاً وهو « المرأة في الشعر (٢٩) :

أنت الحياة فما تزهو محاسنها الا اذا طاب للأحياء مزهاك

يلهو النسيم بغصن البان في سحر فما يهيج فؤادي غير ملهاك

وما الضياء ضياء الشمس ان طلعت وانما النور فيض من محياك

- ٣ -

وعلى صعيد آخر ثمة قصيدة لشفيق جبري يقول فيها (٣٠) :

درج المصاب على المصاب زين الشباب ولا شباب

لما سألت بهاشم أعيا فما رد الجواب

وحجبت حزني في الفؤا د ، وقلت : لا هتك الحجاب

ولعله من العسير على ملم بالتراث الشعري عند العرب أن يتلو هذه الأشطر وسائر أبيات القصيدة دون أن تمثل أمامه قصيدة أبي فراس الشجية حين راح يخاطب ابنته وهو جريح يعاني سكرات الموت(٣١) :

أبنيتي لا تجزعي كل الأنام الى ذهاب

نوحـي علـي بحسـرة | مـن خلف سترك والحجـاب
قـولـي اذا ناديتنـي | فعييت عـن رد الجـواب
زيـن الشبـاب أبـو فـرا | س لـم يمتـع بالشبـاب

واذا أضفنا الى تماثل العديد من الكلمات ولا سيما القوافي بين أبيات الشاعرين كون موضوع قصيدة جبري في الرثاء، وكون المرثي هاشم الرفاعي مات مقتولا، وان الشاعر شفيق نفسه نعته في حاشية له أنه « كان شاباً في ريعان الشباب » .. فذلك كله يعني أن شاعر الشام قد جرى في هذا المضمار مضمار الرثاء مع شاعر بني حمدان بعد أن قادته هـذه المعطيات المشتركة الى ايثار هـذا المنحى في المبنى الشعري .

كذلك نلمح أواصر شبه في الشكل الفني بين قصيدة سابقة لأبي تمام وقصيدة لاحقة لشفيق جبري كان ألقاها في دمشق بمناسبة زيارة الشاعـر حافـظ ابراهيم في حزيران ١٩٢٩ وأشاد خلالها بوحدة المشاعر والأهداف بين شعبي مصر والشام(٣٢) :

تضمنـا لغـة لم يمـح رونقهـا | زحـف السنـين بآلام وأشجـان
لكن مصر وان هشت وان عبست | وركـن العروبـة للقاصي وللداني

أما ما قاله أبو تمام في أبياته الجميلة(٣٣) فهو :

بالشام أهلي وبغداد الهـوى وأنا | بالرقتـين وبالفسطـاط اخوانـي
وما أظن النوى ترضى بما صنعت | حتـى تبلغني أقصـى خراسـان

وتعد بائية أبي تمام أيضاً في الخليفة المعتصم يوم وقعة عمورية مـن القصائـد المشهورة في الشعر العربي :

السيف أصـدق أنباء مـن الكتب | في حده الحد بين الجـد واللعـب

وكان من الطبيعي أن تكون هذه القصيدة وما في منزلتها محط أنظار الشعراء في عصر الانبعاث الذي أدرك شفيق جبري أواخره ،وكما يكون بوسعنا أن نطلق على رائعة أبي تمام عنواناً مثل « أباطيل المنجمين » أطلـق شفيق جبري كذلك على قصيدته اسم «أباطيل التاريخ »(٣٤) :

نبكي على الصدق أم نبكي من الكذب | فكـم نمر بآيات مـن العجـب
لا يستقـر يقـين في مواضعـه | وليس تثبت يومـاً أوجـه الريب
كأنمـا سـير التاريـخ تلهيـة | باتت تقلب بين الجـد واللعـب
ألا ترى الخلق بعد العلم ما بلغوا | حتى تناهوا الى الأفلاك والشهب

- ٤ -

والشاعر جبري ، الذي طاب له العيش في رحاب الشعراء الأقدمين وراقه التحليق في جوائهم كان لا يفتأ يعرب في كل حين عن ميله الى مصاحبتهم ومعارضته أشعارهم ، وكم سعد بصحبة أبي الطيب والشريف الرضي وابن زيدون والبحتري .. واذا كانت صحبة الشاعر المبدع قد فاتته يوماً ، فلا عليه أن يقنع بتذوق شعره ، فيرتشف من رحيقه ، ويستلهم قريحته . انه يقول في هذا الصدد(٣٥) « سعيت مرة أن أعبّر عن عاطفة الحب في شعري ، وكنت أحفظ الأبيات المشهورة :

ان التـــي زعمت فـؤادك ملهـــا … خلقت هواك كما خلقت هوى لها

« فعارضتها بالأبيات التالية(٣٦) » :

خطرت ببالك ، يا لها من خطرة … أتظن أنك قـد خطرت ببالهـــا

هيهات مـــا عرفت هواك ولا درت … بوجيف ظلك في هدوء ظلالهـــا

أترعت هذا الشعر منهـــا فانثنت … عـــن كل قافية سرت بدلالهـــا

ان التي مـــلأت فـؤادك صبـــوة … قطعت حبالــك فاعتلق بحبالهـــا

ومن هذا القبيل أيضاً قول الشاعر جبري وهو في أواخر حياته(٣٧) :

ان الثمانـــين التي استنفدتهـــا … أحيت مشيبي بعد موت شبابـــي

اذ استوحى هذا البيت من قول الشاعر العباسي عوف بن محلم الخزاعي(٣٨) :

ان الثمانـــين ، وقد بلّغتهـــا … قد أحوجت سمعي الى ترجمـــان

وليس من العسير بعد ذلك على مــن يقرأ قصائد شفيق جبري ، أن يلاحظ مــن خلالها ملامح نسب واشجة بينها وبين كثير من قصائد الأقدمين تقارب أحياناً حد التماثل، أشعار أخرى معارضة .. في هـــذا الصــدد أبيات للشاعر جبري من شعره القومي يقول فيها منددأ بالغرب(٣٩) :

فلولا الليالي ما عرفنا حليفنـــا … أصادق ود القلب أم هو كاذبـــه

غدونـــا له مستنجزين وعــوده … فمرت باخلاف الوعود سحائبـــه

وملنـــا اليه بالسيوف وبالقنـــا … ولولا مواضينا لضلت ركائبـــه

فهذا الشعر ينطوي على أنفاس الشاعر العباسي بشار بن برد ، وأيضاً على طرف من ألفاظه فضلا عن قافيته وبحره ، في قصيدته البائية السالفة التي أشاد فيهـا بمروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية ومطلعها(٤٠) :

جفا ودّه فازور أو مال صاحبه … وأزرى بـــه ألا يـــزال يعاتبـــه

ومنها قوله :

وجيش كجنح الليل يزحف بالحصى | وبالشوك ، والخطي حمر ثعالبه
غدونا لـه والشمس في خدر أمها | تطالعنا والطـل لم يجر ذائبـه
اذا الملك الجبـار صعّر خـده | مشينا اليـه بالسيوف نعاتبـه

واذا ما عرضنا من جهة ثانية لأبيات أخرى يصف فيها الشاعر جبري جمال الطبيعة في لبنان من مثل قوله (٤١) :

يـا طاوي البيد ان يممت لبنانا | فانثر على أرزه ورداً وريحانـا
واسفح دموعك في أفياء مغرسـه | حتى يبيت بدمع العـين ريانـا
يا نسمـة في ظلال الأرز طيبـة | ردت عزاء الى قلبـي وسلوانـا

فاننا نشعر لدى تلاوتها بطلاوة أسلوب الشاعر الأموي جرير مـن خلال قصيدتـه الذائعة التي مطلعها(٤٢) :

بان الخليط ولو طوعت ما بانـا | وقطعوا من حبال الوصل أقرانـا

ومنها مشهور قوله :

يا أم عمرو جـزاك الله مغفـرة | ردي علـي فـؤادي مثلما كانـا
ان العيون التي في طرفهـا حور | قتلننـا ثم لـم يحيين قتلانـا
يا حبذا ساكن الريان مـن جبل | وحبذا ساكن الريان من كانـا

فالتشابه بين القصيدتين يتعدى البحر البسيط وقافية النون الى استخدام كلمـات مشتركة بعينها .

وفي هذا المدى الرحيب من ديوان العرب دأب شفيق جبري على النظم مستوحياً روائع المتقدمين . ويغلب على الظـن أن في جملة ما كان يقبل على قراءته وحفظه من أشعار العرب قصيدة راقته للشاعر الغزل عمر بن أبي ربيعة مطلعها(٤٣) :

قال لي صاحبي ليعلـم مـا بـي | أتحـب القتـول ، أخـت الرباب

فاذا شفيق جبري ينظم على منوالها ، ومع اختلاف البحر ، قصيدة مشابهة استهلها بقولـه :

سألت جهينـة أمهـا عما بـي | هاك الجواب ، اذا شفاك جوابي

غير أن المفارقة في هذا الصدد أن ابن أبي ربيعة قال قصيدته وهو في ريعان الشباب وعنفوان الصبابة ، على حين نظم جبري قصيدته وهو شيخ متهدم جاوز الثمانين من عمره ، انه في قصيدته هذه « بعد الثمانين »، ولعلها آخر ما نظم ، يمضي قائلا(٤٤) :

ان الثمانين التي استنفدتها أحيت مشيبي بعد موت شبابي

لمعت كما لمع الشباب بقفرة أين السراب وأين لمع سراب

وهذا ما يسمح لنا بالقول ان الشاعر جبري ، سواء في ميعة صباه أو في أخريات أيامه ، ظل في كل حال لصيقاً بأرومته وفيا لتراثه .

وفي هذا المجال أيضاً ثمة قصيدة لامية لشفيق جبري من الشعر القومي يتلفت فيها الشاعر شطر لبنان . فيبثه حزن الأشقاء في ربوع سورية ويتمنى لقومه خلالها وحدة الشمل(٤٥) :

مراحل دون الأرز عز اجتياحها بودي لو تجتاز يوماً مراحله

أحن الى لبنان والأرز مائج تنوح عليه في العشايا عنادله

تعالوا الينا نجمع الشمل بيننا عسى ربعنا يعنو على الدهر سافله

فنحن نتشوف من خلال هذه الأبيات ملامح الشاعر الجاهلي زهير بن أبي سلمى في لاميته التي مطلعها .

صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله وعري أفراس الصبا ورواحله

وللشاعر الجاهلي « المنخل اليشكري » قصيدة رائية جميلة عرف بها وعرفت به ، وتعد من أسير الشعر القديم ، وقد أوردها ابن قتيبة دون سائر شعره في كتابه « الشعر والشعراء » ومنها قوله(٤٦) :

ولقد دخلت على الفتاة الخدر في اليوم المطير

الكاعب الحسناء ترفل في الدمقس وفي الحرير

وأحبها وتحبني ويحب ناقتها بعيري

وقد نظم شفيق جبري قصيدة مشابهة بعض المشابهة لهذه القصيدة على صعيد الموضوع بمناسبة افتتاح مدرسة للفتيات باسم « دوحة الأدب » فقال على غرار قصيدة المنخل(٤٧) :

يا دوحة الأدب النضير على حمى الوطن النضير

لعب النسيم على فروعك في العشي وفي البكور

من كل رائعة الفنون تحار بالدر النثير

وكان أحمد شوقي قد عارض قبل ذلك قصيدة المنخل هذه حين أطاح الثوار بالسلطان عبدالحميد العثماني عام ١٩٠٨ ، فقال يرثيه ويندب عرشه الزائل(٤٨) :

سـل يلـدزا ذات القصـور هـل جاءهـا نبأ البـدور

أخنـى عليهـا مـا أنـاخ علـى الخورنـق والسديـر

فناقضه الكاتب الشاعر ولي الدين يكن، ولم يكن على مذهبه السياسي ، فقال من قصيدة مقابلة معرضاً بشوقي وامثاله المداحين :

لمـا أديل عـن السريـر - بكـاه عبـّـاد السريـر

كذلك للأديب الأندلسي أحمد بن عبد ربه صاحب كتاب « العقد الفريد » أبيات يبدو أنها معارضة أيضاً لقصيدة المنخل ،فهي أيضاً تماثلها في موضوع الغزل كما تماثلها في البحر والقافية اذ يقول فيها :

يـا مقلـة الرشأ الغريـر وشقـة القمـر المنـير

كل هذا يشير الى موقع قصيدة المنخل ، برشاقة بحرها وعذوبة قافيتها ورقة أسلوبها، في نفوس الشعراء المتأخرين .

وقد يخطر بالبال أن شفيق جبري عارض واحدة من هذه القصائد المتأخرة نظراً الى أنه كان آخر من نظم قصيدة على هذا الغرار ، اذ يرجع تاريخ نظمه لها الى عام ١٩٣٠ ، أي بعد نظم قصيدتي أحمد شوقي وولي الدين يكن باكثر من عشرين عاماً .أو قد يظن أنه على الأقل كان متبعاً فيها ابن عبد ربه . أما الشاعر الأندلسي فكان مانظمه مقطعة قصيرة لا تتعدى ثلاثة أبيات ، وهي أيضاً لا تتمتع بسيرورة واسعة ، كما أنها لا ترقى آخر الأمر الى مستوى الشعر الرفيع الذي يغري بالاحتذاء . وأما قصيدة شوقي فكان بوسع الشاعر اليافع أن يتخذها نموذجاً يحتذى كما فعل تجاه قصائد عديدة لأمير شعراء العصر الذي كان بمنزلة امام جيله في هذا المضمار ، لولا أن مضمون قصيدة شوقي بممالأتها للترك وموالاتها للسلطان المستبد لم تكن لتروق المستنيرين في بلاد الشام الذين كانوا يتململون تحت وطأة الحكم العثماني ويتوقون للخلاص منه . وتبقى قصيدة المنخل سيدة كل هذه القصائد وأمتعها وأشدها اغراء بالاقتداء .

كذلك يمضي الشاعر في هذا الموضوع، فيؤكد حرصه على معارضة أعلام الشعراء ، وتطلعه الدائب الى التشبه بهم ، والاقتراب منهم ، حتى لتبدو لنا تلك الرغبة لديه في مطلع حياته الأدبية ، وكأنها نزعة استحكمت في نفسه ، وكادت تملأ عليه جوانب قريحته، انه يقول(٤٩) :

« وكما كنت أعارض بعض الشعراء الذين عشت معهم في عصر واحد ، فكذلك كنت أقرأ بعض شعر المتقدمين فيعجبني بيت من قصيدة أو بيتان ، فتنهض النفس لعمل

قصيدة بسبب هذا البيت أو هذين البيتين ، فاني كنت أطالع كتاب (الأغاني) ، فوقعت على أبيات لا اذكر صاحبها ، جاء فيها :

نجوت من حل ومن رحلة يا ناق ان قربتني من قثم
انك ان قربتنيه غدا عاش لنا اليسر ومات العدم

« فالهمني هذان البيتان قصيدتي في « الحرية » (٥٠) :

هاج نسيم الريح لي أمرها بالله يا ريح ابعثي لي ذكرها

وقد جاء فيها هذا البيت :

نجوت من ظلم ومن ظالم يا دهر ان يسَّرت لي عسرها

وفي الشعر العربي القديم مما رواه أبوتمام في مختارات كتابه « الحماسة » قصيدة متميزة في موضوعها ومضمونها تميزها فيوزنها وقافيتها ، لقد نظمتها اعرابيةفجعت بولدها فقالت تبكيه(٥١)) :

راح يبغي نجوة من هلاك فهلك

فقد يكون من العسير على امرىء يقرأالشفيق جبري قصيدته « مناجاة الطير » ومطلعها(٥٢) :

غن يا طير لي ولك سلم القلب أم هلك

دون أن يخطر في ذهنه قصيدة تلك المرأة الاعرابية ، ومن أبياته قوله أيضاً :

هل يعود الذي سلك غن يا طير لي ولك

ثم قوله بعد ذلك :

أخذ الدهر ما ترك غن يا طير لي ولك

وكأنما هذا القول المتكرر بين يدي كلمقطع بمنزلة اللازمة من النشيد . وأغلب الظن أن مثل ذلك التعبير وما انطوى عليهمن بساطة وأصالة قد راق الشاعر جبري فأثر احتذاءه وتضمين قصيدته ببعضكلماته.وأنه لما يرجح حدوث هذا الاحتذاء أن الشاعر شفيق جبري قد نظم قصيدته ولمايمض على بداية نظمه عشر سنين ، أي أنه كان عهدئذ في طور التأثر بالتراث الشعريوانبهاره بروائعه .

وعلى صعيد آخر نتشوف في أشعار جبري ملامح من بعض شعراء الأندلس من أمثال ابن هانىء وابن عبدون وابن زيدون وغيرهم ... ففي قصيدة له عنوانها « الأمم الثائرة» يقول(٥٣) :

مشت الشعوب وسارت الأقدار — فتلاقت الآجال والأعمار
لله ثورات تبارك أهلها — أثنى عليها الواحد القهار

وهذه الأبيات في وزنها وقافيتها ، وأيضاً في بعض ألفاظها تبدو منظومة على غرار قصيدة ابن هانىء الأندلسي ، ذلك الشاعر المتشيع الذي مدح الخليفة الفاطمي المعز بقوله المعروف(٥٤) :

ما شئت لا ما شاءت الأقدار — فاحكم فأنت الواحد القهار

وابن جبير ذلك الرحالة الأندلسي ، عبّر يوماً بأرق الشعر عن معاناة الغربة عن بلاده وعن محنة وطنه الممزق ، فقال بمرارة(٥٥) :

غريب تذكر أوطانه — فهيّج بالذكر أشجانه
يحل عرا صبره بالأسى — ويعقد بالنجم أجفانه

ثم حدث ، وبعد توالي القرون ، أن عاش شفيق جبري في أحوال مشابهة ، اذ « كان — كما يقول — في تلك الأيام واقعاً في أزمة عاطفية شديدة ، فهاج الشعر في صدره، فنشأت عن هذا الهيجان قصيدته نوح العندليب(٥٦) :

دع العندليب على غصنه — يردد على الغصن أحزانه
فلم أر في لحنه كلفة — تهجّن — ان ناح — ألحانه
فيا لك من ممعن في الحنين — ألم يشهد الناس امعانه
أتبكي العنادل أوطانها — ولا يندب المرء أوطانه

فعلى هذا الغرار كان ايقاع البحر المتقارب ورنين حرف النون الموصولة بالهاء، ومن خلال ذلك أيضاً ، كانت الشكوى والهموم، وكان الشوق والحنين ...

ثم كان ان توفيت أم الشاعر شفيق جبري فرثاها بمقطعة من أربعة أبيات فقال(٥٧):

أمي ولست أرى في الأرض قاطبة — أعز منك على الأسماع والبصر
ناديتك اليوم لا حس ولا خبر — فأين منك دوي الحس والخبر

ويغلب على الظن أن الشاعر حين نظم هذه المرثية الصغيرة كان واقعاً في لا شعوره تحت تأثير مرثية أكبر هي قصيدة ابن عبدون الذائعة(٥٨) :

الدهر يفجع بعد العـين بالأثـر   فما البكاء على الأشباح والصور

مـا لليالـي أقال الله عثرتنـا   من الليالي وخانتهـا يد الغير

في كل حين لها في كل جارحـة   منـا جراح ، وان زاغت عن البصر

فالموضوع واحد وهو الرثاء والبحر واحد وهو البسيط ، والروي واحد وهو الراء، فضلا عن أن القوافي تكاد تكون مشتركة مثل البصر والخبر ... الخ

على أنه لم يبلغ تأثير أحد من شعراء الأندلس في الشعراء المتأخرين والمعاصرين مابلغه تأثير ابن زيدون فيهم ، ولا سيما ما كان منشأن رائعته في ولادة :

أضحى التنائي بديلا من تدانينا   وناب عن طيب لقيانا تجافينـا

فما من صغير متعلم أو أديب شاعر لم يترنم بها ، ويستظهر جانباً مـن أبياتهـا ، وقلما رأينا شاعراً الا عارضها ونسج أشعاره على منوالها .

وكان للشاعر جبري في هذا المجال أيضاً جولة بل جولات مع صاحب ولادة ، حين ناجى مـن خلال اطاره الجميل طيف أحمد شوقي شاعر العصر الحديث وألق أيامه الخوالي في كرمة ابن هانيء(٥٩) :

يا كرمـة ذويت فيها أمانينـا   لا الظل ضاف ولا الأفنان تندينا

كانت لياليك بيضا في دجنتهـا   يرف فيهـا الهوى ريان مجنونـا

يا عيشـة في حمى اللذات فيأها   سكر الهوى والغواني والخليينا

ملأت جانبهـا لعبـا وتسليـة   خير الليالي التـي باتت تسلينـا

ويبدو أن اعجاب شفيق جبري برائعة ابن زيدون حفزه مرة أخرى الى نظم قصيدة مماثلة على هذا الغرار مطلعها(٦٠) :

قد يجمد الدمـع الا في مآقينـا   ويبرد الجـرح الا في حواشينـا

ذكـرى الشدائـد ما تنفـك ماثلة   في أربع الشام نطويها وتطوينـا

مـن يوم بدر الى أيامنا امتـلأت   ربوعنا من ضحاياهـا رياحينـا

حتى ان ألفاظاً وعبارات بعينها في هذه القصيدة أو تلك تذكرنا بما يماثلها عنـد ابن زيدون مثل قول شفيق : « كانت لياليك بيضـاً .. » في مقابـل قـول ابـن زيـدون « .. وكانت بكم بيضاً لياليـنا » « . ولعل هذا أظهر ما يكون في قوافي شفيق « ليـاليـنا ، أمانينا ، أفانينا ، أعادينا ، محبينا ، ينسينا ، مغانينا ، يروينا ، أغانينا ، مآقينا ، يصبينا ، لاهينا ، تسلينا ، ماضينا ، رياحينا .. »

ويبدو لنا ، من خلال هذه القصيدة أن شفيق جبري كان يضع عينه على شاعر الأندلس ابن زيدون ، ويضع في الوقت نفسه عينه الأخرى على شاعر مصر أحمد شوقي . أما شوقي فقد أمضى سنوات الحرب العالمية الأولى كلها منفيا في اسبانيا ، يعيش في كنف الجدود الذين عمروا الأندلس حقبة مديدة من الدهر ، وكان طوال اقامته في تلك الربوع القصية يكابد الشوق الى أمه وأهله والحنين الى أرضه ووطنه . ومن وحي تلك الغربة القاسية نظم شوقي أندلسياته الجميلة التي كانت احداها قصيدته(٦١) :

يا نائح الطلح أشباه عوادينا — نشجى لواديك أم تأسى لوادينا

ففي هذه القصيدة طاب لشوقي أن يعارض قصيدة ابن زيدون الذائعة : « أضحى التنائي ... » وحلّق معه في جواء الابداع . وجميل من شاعر مصر أن يعانق من خلال شعره روح شاعر الأندلس ، بعد أن ارتضى أن ينزل على حكم القدر ، ليقيم حيناً من الدهر بجوار صاحب ولادة وعلى أرض ذلك الفردوس المفقود .

وقد أشار شفيق جبري بوضوح ، ومن خلال أبياته السالفة ، الى قصيدة شوقي الأندلسية دون قصيدة ابن زيدون مضمناً أياها شطراً من مطلع شوقي الجميل فقال أيضاً (٦٢) :

يا وقفة في ظلال الطلح تسألها — « نشجى لواديك أم تأسى لوادينا »

وهكذا طاب لشاعري العصر الحديث ، شوقي وجبري معاً الاغتراف من ذلك المنهل الأندلسي العذب .

القسم الثاني

- ٦ -

واذا مضينا مع أشعار شفيق جبري في هذا المجال وحاولنا الكشف عن التحامه بأجمل قصائد الشعر العربي ، وحرصه على النظم ضمن اطارها العريق ، تجلت أمامنا نماذج أخرى من هذا القبيل ، قد يكون شاعرنا قصد اليها عمداً ، على نحو ما ذكره بنفسه أحياناً ، أو أنها كانت ترد على لسانه ، بعد أن تشربتها نفسه ، ثم فاضت بها قريحته .

وثمة قصيدة من الشعر القومي ناجى فيها شفيق جبري روح الحسين بن علي موقد الثورة العربية الكبرى ابان الحرب العالمية الأولى ، وقال فيها«٦٣» :

تلكم قريش وما جفت عواليها — على الحطيم ولم تنشف مواضيها
وللشعوب عظات في غوابرها — تهيج روح المعالي في بواقيها
حرية القوم ما زالت مضرجة — بقانىء الدم مصبوغ مطاويها

فهذا الشعر يبدو بجرس قافيته وايقاع بحره امتداداً لقصيدة البحتري التي مدح بها الخليفة العباسي المتوكل على الله ، ووصف في مستهلها بركة قصره الجميلة :

ميلوا الى الدار من ليلى نحييهـا   نعم ونسألها عن بعض أهليهـا
يا من رأى البركة الحسناء رؤيتها   والآنسات وقـد لاحت مغانيهـا
كأنهـا حين لجت في تدفقهـا   يد الخليفة لما سال واديهـا

ويبدو أن هذا الاطار المعجب بحسن بحره البسيط وحلاوة قافيته المديدة المشبعة قد راق شفيق جبري ، فعاد الى النظم على هذا المنوال ٠

فحين توفي الشاعر حافظ ابراهيم بادر شفيق جبري الى رثائه وآثر أيضاً روى الياء والبحر البسيط المماثلين اطاراً لقصيدته (٦٤) :

غنت قوافيك بالأحزان مائجـة   تكاد تنطق من بؤس أغانيهـا
لو لحنوا البؤس في شعـر نردده   لكان بؤسـك ألحانـاً نغنيهـا

ولعل الشاعر جبري لم يؤثر هذا الاطار من النظم الا اعراباً عن اعجابه بشاعرية حافظ ابراهيم من خلال احدى روائعه ،وهي مطولته التي حكى من خلالها سيرة الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب والتي عرفت باسم (العمرية) وكان حافظ نسجها على منوال قصيدة البحتري السالفة وعارضه فيها بقوله(٦٥) :

حسب القوافي وحسبي حين ألقيها   اني الى ساحة الفاروق أهديهـا

وهذا يعني ، فيما نقدر أن شفيق جبري ربما نظم يائيته هـذه على غرار قصيدة حافظ وليس البحتري ، اذ المثال هنا أمامه أبرز والمنال أقرب ، ومعاصرو جبري من الشعراء البارزين ولا سيما حافظ وشوقي كانوا بادين للجيل وملء الأسماع والأبصار٠ ويغلب على الظن أن قصيدة مطولة ذائعة كالعمرية التي نظمها حافظ يومئذ كانت نموذجاً حياً يغري بالاحتذاء ٠

ومن الطبيعي في العقود الأولى من القرن العشرين أن يكون أحمد شوقي ، وهو أمير شعراء عصره ، وملء سمع جيله وبصره موضع احتفاء الذين عاصروه من الأدباء والشعراء ، وأن تغدو قصائده التي كان يطلع بها بين الحين والحين على الملأ قبلة الأنظار ومحط الاعجاب ٠ لقد نظم شفيق في وقت مبكر من حياته قصيدة سينية قال فيها (٦٦):

خاطر مصبح وآخر ممسي   ذكّراني السيوف من عبد شمس
ما نسيت العهود منهم ولكن   موجة الدهر بالشدائد تنسي

وهي من طينة سينية شوقي التي كان قد نظمها في الأندلس منفياً عن وطنه(٦٧) :

اختلاف النهار والليل ينسي   اذكرا لي الصبا وأيام أنسي

وشوقي نفسه أيضاً يعارض فيها سينية البحتري الذائعة :

صنت نفسي عما يدنس نفسي ... وترفعت عن جدا كل جبس

ولعل مشاعر الهم والغربة هي القاسم المشترك بين الشعراء الثلاثة • ونحن نرجح احتذاء شفيق لشوقي دون البحتري لتشابه ظروف الشاعرين وأحوال بلديهما مصر والشام ، اضافة الى التشابه بين ألفاظ الشاعرين ، وهذا جلي أيضاً في قول شوقي :

وعظ البحتري أيوان كسرى ... وشفتني القصور من عبد شمس

ثم توفي الملك الهاشمي فيصل بن الحسين ، وكان للعرب معقد أمل وموئل رجاء ، فرثاه الشاعر جبري بقصيدة قال فيها(٦٨) :

أرأيتم والملك في عنفوانه ... يتهادى على شباب زمانه

وترى الشرق في التفاف هواه ... من ربا جلق الى بغدانه

وحدة في الشعور هيهات ما يط ... وي سداها الزمان في دورانه

فنسق هذه الأبيات جار على غرار قصيدة الشاعر أحمد شوقي التي ألقاها بالقاهرة سنة ١٩٢٧ ، حين تنادى شعراء العرب الى تكريمه ومبايعته بامارة الشعر في مهرجان حافل • وقد ألقى شوقي يومئذ في تلك التظاهرة الأدبية القومية قصيدة أعدها لهذه المناسبة مطلعها(٦٩) :

مرحبا بالربيع في مهرجانه ... وبأنواره وطيب زمانه

ومنها قوله :

يا عكاظاً تألف الشرق فيه ... من فلسطينه الى بغدانه

قد قضى الله أن يؤلفنا الجرح ... وأن نلتقي على أشجانه

فنظرة مقارنة فيما صدر عن الشاعرين شوقي وجبري تبين بجلاء تشابهاً بين قصيدتيهما من خلال ألفاظ بعينها ، فضلا عن التماثل في الوزن والقافية •

وفي أثر مصرع الزعيم السوري فوزي الغزي قامت البلاد لتشييعه واستنكار اليد الأثيمة في تدبير قتله ، كما بادر الشاعر شفيق جبري الى رثائه بلوعة(٧٠) :

لبست دمشق من الخطوب برودا ... ومشت على هام الخطوب وئيدا

بدمي وروحي الناهضين على الحمى ... الطالعين على العرين أسودا

الزاحفين الى القيود وملؤهم ... عزم يحل سلاسلا وقيودا

أبت المكارم أن تذل رقابهم ... وأبت أمية أن تكون عبيدا

واذا تجاوزنا المضمون الشعري في الأبيات بدت لنا هذه القصيدة محتذية في البحر والروي قصيدة أمير الشعراء أيضاً حين قال(٧١) :

بأبي وروحي الناعمات الغيدا　　　الباسمات عن اليتيم نضيدا

وعلى هذا الصعيد أيضاً نقع في شعر شفيق جبري على قصيدة عنوانها (ربيع الحياة » استهلها بقوله(٧٢) :

اندب صباك وقل عليه سلام　　　ذهبت بطيب حياتك الأيام
واها لأيام الصبا كيف انقضت　　　حسناتها فكأنها أحلام

وهي تذكر بقصيدة مشابهة لأحمد شوقي من حيث وزنها وقافيتها وبعض الفاظها ، مطلعها (٧٣) :

تاج البلاد تحية وسلام　　　ردتك مصر وصحت الأحلام

كما تذكر بقصيدة أخرى لأبي نواس مطلعها(٧٤) :

يا دار ما فعلت بك الأيام　　　ضامتك والأيام ليس تضام

وقصيدة أبي نواس هذه هي التي احتذاها الشاعر شمس الدين الكوفي في رثاء بغداد المنكوبة حين اجتاحها التتار :

عندي لأجل فراقكم آلام　　　فالام أعذل فيكم وألام

وثمة احتمال كبير في أن يكون شفيق جبري قد تطلع الى قصيدة أبي نواس هذه ورغب في النسج على منوالها لقدمها وشهرتها وجمالها • ومع ذلك يبدو لنا أن قصيدة أخرى قد تكون موضع اعجابه ولعلها الأشهر ، فعلقت بنفسه وسرت بعض ألفاظها وتشبيهاتها في أبياته ، انها قصيدة أبي تمام التي يقول فيها(٧٥) :

أعوام وصل كان ينسي طولها　　　ذكر النوى فكأنها أيام
ثم انقضت تلك السنون وأهلها　　　فكأنها وكأنهم أحلام

فاذا تركنا التماثل في البحر الروي بين القصيدتين تجلت لنا كلمات القوافي (أيام وأحلام) وقد تكرر بعضها لدى الشاعرين ولا سيما من خلال التشبيهين المتوازيين أيضاً في الشطر الأخير لكل من القولين •

- ٧ -

ويبدو أن رغبة شفيق جبري في الاحتذاء قد استبدت في نفسه حتى باتت تشمل السالفين من الشعراء القدامى وأيضاً البارزين من المعاصرين • ولعل ما لمسه في نفسه من طاقة واقتدار على مجاراة أولئك الشعراء في أروع أشعارهم قد حفزه الى المضي في هذا المضمار الى أبعد مدى • انه يتتبع حركة الشعر في عصره ويحرص على الافادة من كل ما تنطوي عليه من معطيات الجدة والطرافة والابداع ، فيحرص على الاقتراب منها والتشبع بها •

قرأ الشاعر يوماً في جريدة « الاهرام » وهو يافع قصيدة للأديب المصري مصطفى صادق الرافعي عنوانها « ترقيص طفلة » فراقته ، ومطلعها :

ندى الورد على فلك كسفت الورد والفلا

وفي ذلك يقول(٧٦) : « وقد وقع مني هذا الطرز من الشعر موقعاً حسناً ، فجريت على هذا الأسلوب ، فكانت قصيدتي (مناغاة طفلة)(٧٧) :

« وميض البرق من ثغرك فديت البرق والثغرا »

وكان الشاعر قد نظمها عام ١٩٢٣ وهو ما زال في مرحلة الشباب • ويضيف الشاعر جبري الى ذلك في هذا الصدد قوله ان قصيدة الرافعي هذه بدت له من خفائف الشعر على غرار ما كان يطلقه أبو الفرج في كتابه (الأغاني) من عبارة « الغناء الخفيف » الذي يقارب في رأي الشاعر ما نسميه في عصرنا ب(الطقاطيق) • وهذا ماحفزه الى نظم قصيدة ثانية مهتدياً بمنحى الرافعي أيضاً أسماها « أغنية المغلول » ومطلعها (٧٨) :

أنا يا طير مغلول متى أنجو من الغل

كما حفزه ذلك أيضاً الى نظم قصيدة ثالثة مطلعها(٧٩) :

غن يا طير لي ولك سلم القلب أم هلك

وكل هذه القصائد الثلاث قد نظمت خلال مدة واحدة وتعكس بقوة مرحلة الاحتذاء وطور التكون في حياة الشاعر •

واذا ما انعطفنا الى صعيد آخر ربما راقتنا قصيدة رشيقة الوزن عذبة القافية رثى جبري من خلالها زعيم مصر سعد زغلول اثر وفاته عام ١٩٢٧ ، وكان الشاعر شديد الاعجاب بزعامته(٨٠) :

نم في ظلال الخالدين جبار مصر على السنين
في اللب من حرم القلوب وفي الصميم من العيون
العبقرية من شمالك والخلود عن اليمين

يـا سعـد كـلٌ في الكنانــة   باسمك الأعلــى يديــن
عقــدوا القلــوب علـى هواك   مدلهــين مولهــين
قتــل الحنــين نفوسهـم   والنفـس يقتلهـا الحنـين
واذا نفيـت عــن المرابــع   ثــار (بالبيـت) الحنــين

فخيوط هذه القصيدة تبدو لنا منسوجة على منوال قصيدة جميلة تماثلها في الشكل سبق أن نظمها الشاعر نسيب عريضة(٨١)أحد أعلام الأدب المهجري في الولايات المتحدة الأمريكية ، وهي معروفة باسم « النفس » ،وفيها استوحى نظرات الفيلسوف ابن سينافي النفس فقال :

يـا نفس مـا لـك والأنــين   تتألمــين وتؤلمــين
عذبــت قلبــي بالحنــين   وكتمتــه ما تقصديــن

وفي ظننا أن هذا النموذج المهجري ـ اذاصح لدينا تأثر شاعرنا به ـ ربما كان الوحيد الذي ترك ميسمه على شعر شفيق جبري ،اذ لم تكد ربوع تلك المهاجر القصية تعرف في ذلك الجيل شعراء كباراً جديرين بالاهتمام،ماعدا ايليا أبو ماضي ونسيب عريضةوالشاعر القروي(٨٢) ٠٠ وهؤلاء من جيل شفيق جبري ويكبرونه بنحو عشر سنين ٠ ومع ان اتصال المشرق بأدب المهجر كان ضئيلا ومحدود الأثر بسبب بعد الشقة وضعف التواصل فان قصيدة « النفس » وبضع قصائد أخرى من الشعر المهجري حظيت بالذيوع وكان لها بين متأدبي الوطن صدى استحسان واسع ٠

ـ ٨ ـ

ولكن ما بالنا نمضي مع الشاعر جبري بعيداً ونتقصى جذور قصائده لدى أعلام الشعر العربي في الغابر والحاضر ، وعلى جانبيه ينابيع ثرة تفيض بها قرائح معاصريه في ربوع الشام وتضع أمام شاعريته المتفتحة نماذج فنية عذبة تغري بالاحتذاء ٠ ونحن نجنح الى الاعتقاد بأن الشاعر جبري وجد ضالته منذ بداية الطريق في الشاعر خيرالدين الزركلي ٠

ومن الطبيعي أن يشتد نزوع كل شاعر الى المعارضة على نحو ملح في طور حداثته ومرحلة تكونه ، فهو حينئذ يغدو دؤوباً في شق طريقه نحو الشهرة وتحقيق الذات ، حريصاً على مجاراة المجيدين في ميدان العطاء ومضمار الابداع ٠ ولم يشذ الشاعر جبري عن هذه القاعدة السائدة ، فهو يحدثنا عن هذا الموضوع بجلاء حين يقول(٨٣) :

« أعجبت في أول عهدي بالشعر بثلاثة شعراء : خيرالدين الزركلي(٨٤) ، والشيخ رضا الشبيبي(٨٥) ، والشيخ فؤاد الخطيب(٨٦)٠ فاذا عمل خير الدين قصيدة كنت أبادر الى معارضته ٠ وأذكر أن أول قصيدة عارضته بها قصيدته في رثاء شهداء العرب(٨٧) :

نعــى نادب العــرب شبانهــا   فجــدد بالنعــي أحزانهــا

فقلت في قصيدتي في ثورة الحجاز(٨٨):

مـروج دمشـــق وغيطانهــا سقتــك السحائــب هتانهــا

ولما قال أبياته(٨٩) :

لا التاج ينفعــه ولا استقلالــه ان لم يحـل وثاقــه وعقالــه

« قلت بعد أسبوعين(٩٠) :

سدت مسالكه فضاق مجالــــه واهـا لـــه فمتى يحل عقالــه

« وأما الشيخ رضا الشبيبي فانه عمل قصيدته :

فتنـــة الخلق وقينـــا الفتنـــا باطـــل الحمد ومكذوب الثنـــا

« فعارضته بقصيدتي(٩١) :

علمــوه كيـف يعنــو فعنـــا وثنــوه عـــن عـــلاه فانثنـــى

« ولما قال الشيخ الشبيبي قصيدته :

ببغــــداد أشتاق الشآم وها أنــا الى الكرخ مــن بغداد جـم التشوق

« قلت قصيدتي(٩٢) :

أحن الى بغداد مـــن أرض جلق وأسأل أهل الشام عـن كل معرق

ومما يذكره الشاعر جبري في هـــذا الصدد قوله أيضاً(٩٣) :

ولست أذكر اني عارضت الشيخ فؤاد الخطيب بشيء من الشعر غير أني كنت معجباً بقصيدته في الثورة العربية :

لمـــن المضارب في ظـلال الوادي ريانـــة الجنبـــات بالوراد

« ولا يبعد اني لما عملت أبياتي(٩٤) :

يا ظبيـــة عرضت لنـا بالوادي حـــيراء تحـــذر وثبـــة الأرصاد

« أخطرت ببالي قصيدته هذه ٠٠٠ »

على أن الشاعر الأثير لدى شفيق جبري من بين هؤلاء الشعراء الثلاثة الذين خصهم باعجابه هو خير الدين الزركلي ٠ فقد أعجب به منذ حداثته أشد الاعجاب ، بل كان مفتوناً بشاعريته الى أبعد مدى ٠ ويبدو لنا أن هذا التقدير تجاوز شعر الزركلي الى شخصيته نفسها التي بدت لشفيق جبري منطوية على كل الفضل ٠ فخير الدين هو الذي أخذ بيد

شاعرنا ناشئاً وأثنى على ذوقه ومحفوظه ،حين أنشد على مسمع من صفوة رجال الأدب أبياتاً للبحتري كان قد اختارها جرياً على عادة تلك (الجامعة الأدبية) كل أسبوع(٩٥)٠

وحين نظم شفيق جبري قبل ذلك احدى بواكيره(٩٦) :

أودى المنـون بواحـد الآحـاد وعدت على ربـع الكرام عوادي

معارضاً بها دالية الشريف الرضي في رثاء صديقه الكاتب الصابي ، وبلغت أبياته مسامع خير الدين الزركلي ، أبدى استحسانه لها واعجابه بها ، وتمنى لو عرف صاحبها ٠ وكان ان سعى خير الدين الى شفيق مهنئاً ،وهكذا كانت تلك القصيدة سبب تعارفهما واتصال المودة بينهما ٠ ثم وجد شفيق جبري وهو يافع في شخصية الزركلي أيضاً ذلك الصديق الناصح والمعلم المرشد والأخ العطوف الذي دأب على تشجيعه ودفعه في مضمار الشعر ، وقد قال خير الدين له مرة(٩٧) :« اعمل لنا قصيدة أخرى، اكبت بها حسادك»٠ وحين فرغ شفيق من نظم أبياته أخذها منه الزركلي ونشرها له في جريدة « سورية » ٠ وشتان ما كان من الزركلي في هذا الصدد مثلا وما كان من الأديب نخلة زريق الذي علق على قصيدة عرضها عليه شفيق جبري فقال(٩٨) :

« لا أجد فيها مأخذاً من مآخذ الصرف والنحو واللغة ، ولكني أنصح لك أن تترك الشعر » ٠

وهذا الاعجاب المتعاظم بشخصية الزركلي وبشاعريته معاً قد دفع الشاعر جبري دون ريب في طريق التشبه به والنسج على منواله ومعارضته في كثير من أشعاره ، حتى غدا بالنسبة اليه بمنزلة المثل الأعلى ٠ حتى ان ذلك النزوع لدى شفيق تجاه الزركلي بدا لبعض أدباء ذلك العهد جلياً من خلال ما كان ينظمه جبري من أشعار ٠ وقد كتب في ذلك أحمد شاكر الكرمي صاحب جريدة (الميزان) قائلا في معرض اعجابه واشادته بالشاعر الناشيء(٩٩) :

« ان الشاعر شفيق جبري ينتقي ألفاظه ويعنى برصفها ، يقلد بذلك خير الدين الزركلي ، ويسير على سننه ٠ وعندي أنه سيصير في عالم الأدب الى منزلة يحسد عليها»٠

والحق أنه ليس من العسير على الناظر في شعر شفيق جبري أن يتبين في خلاله ظلا لخير الدين الزركلي يلوح عبر قوافيه بين الحين والحين ٠ فقصيدة الشاعر جبري التي رثى فيها سعد زغلول بقوله في مطلعها(١٠٠):

نـم في ظـلال الخالديـن جبـار مصـر علـى السنين

والتي بدت لنا مقاربة لقصيدة نسيب عريضة في « النفس » ، هذه القصيدة ذاتها مشابهة في الوقت نفسه لقصيدة خير الدين الزركلي التي مطلعها(١٠١) :

صبر العظيـم علـى العظيم جبـار زمـزم والحطيـم

ومن أمثلة هذا التأثر الجلي قول الشاعر جبري في مرثيته « رمز النضال » التي نظمها في اثر وفاة أحد أعلام الوطنية في سورية ومطلعها(١٠٢) :

الربع ربعي والبطاح بطاحـــي   فاذا بكيت فقد بكيت جراحـــي

فهذه القصيدة منظومة على غرار قصيدة ذائعة للزركلي عنوانها « بين الدم والنار »· ومطلعها(١٠٣) :

الأهـل أهلـي والديـار ديـاري   وشعار وادي النيربـين شعـاري

وما تجدر ملاحظته أن المهد بين القصيدتين يقارب ثلاثين عاماً ، وفي هذا ما يدل على أن الشاعر جبري ظل ينظم أشعاره على هدي الزركلي حتى في مرحلة نضجه وفي طور اكتهاله ·

ولم يكن الشاعر جبري يجد أي حرج أو غضاضة في الاعراب عن اعجابه بالزركلي وتقديره لشاعريته حتى بعد أن بلغ مرحلة النضج وتحقق لديه ما يصبو اليه من شهرة · وهذا شعور طيب ينطوي على نبل ووفاء ·وكان بعض أصدقائه يلومونه على صراحته وجهره بمثل هذا الاعتراف · ومن هـذا القبيل قوله وهـو في الستين مـن عمره والزركلي عهدئذ يسمع ويرى(١٠٤) : « ان خير الدين شاعر ملء لحمه وعظمه ودمه · انه شاعر ملء روحه وقلبه ··· »

وقد ردد الشاعر جبري ما يشبه هـذا الكلام بصوت متهدج بعد نحو عشرين عاماً أيضاً على ملأ من الأدباء وهو شيخ هرم ،حين رثى الزركلي الفقيد بمرارة في حفل تأبيني حاشد(١٠٥) · وقلما شهد شاعر بشاعرية شاعر آخر سواه على غرار ما كان من شأن جبري مع الزركلي ·

كل ذلك يفضي بنا الى القول انه كان للشاعر خير الدين الزركلي حيز كبير في قريحة شفيق جبري لم يملأه شاعر آخر ،وان تأثيره في تكوين شاعريته كان بعيد المدى · وليست معارضات جبري له ، ما بطن منها وما ظهر ، سوى جانب من جملة هذا التأثر ·

– ٩ –

ولعلنا الآن ، بعد ما قدمناه من شواهد جمة خلال هـذه الدراسة المقارنة التي سعت الى الكشف عن طبيعة شعر الشاعر شفيق جبري ورصد موقعه بين من تقدموه من الشعراء في القديم والحديث ، قد يبدو بوسعنا أن نخلص بعد ذلـك الى تبين مفهوم أوضـح لظـاهرة المعارضة في الشعر العربي ·

لا بد لنا أول الأمر من التأكيد على مقولة أساسية في هذا الصدد ، وهي أن حرص الشاعر العربي المعهود على معارضة ما يروقه من أشعار الآخرين ما هو الا دليل بارز على اقراره بفضلهم واقتناعه بجودة أشعارهم ·كما تنطوي هذه الظاهرة في الوقت نفسه على سرور الشاعر بالتحليق في فلك سابقيه ، واغتباطه بالسير في مواكبهم ·

ان الجنوح الى المعارضة من حيث الأساس ما هو الا تطبيق واع لرغبة الاحتذاء العارمة التي تعتمل في نفس الشاعر ، واللهفة على أن يطلق لقريحته العنان في حلبة المبدعين من الشعراء · اذ المعارضة في أصلها نزوع تقليدي عريق في تاريخ الشعر العربي ، جرى عليه الشعراء منذ سالف العصور ، وكان انبعاث المعارضة من جديد ، خلال العصور الحديثة ، ظاهرة طبيعية أيضاً ، تبعاً للارتباط الشعوري العميق بين من يعرفون بالرعيل الأول من الشعراء وأتباعهم وبين فحول الشعر العربي في العهود الماضية ·

وهذه المعارضة ، باعتبارها لدى الشاعر مظهراً نفسياً ومنحى فنياً معاً ، انما تصاحب عادة مرحلة الاستظهار والحفظ أو تعقبها ، ولكنها لا تكاد تفارقها أو تنفصل عنها

ومن جهة أخرى فان مسألة المعارضات الشعرية ، كما هو شأن السرقات الأدبية ، وسائر ما يتصل بقضايا التأثر والتأثير في الأدب ، هي قضية شائكة وذات مزالق في النقد الأدبي ، اذ تنطوي على جوانب من الشك ، وقد يعترضها الخطأ · وهي في هذا المجال كما هو الحال في كثير من المعارف الاجتماعية أو الانسانية قد لا تفضي دوماً الى نتائج يقينية حاسمة ، ولا سيما اذا لم تتوافر لها كل المعطيات المنشودة · وعلى ذلك فان ما أوردناه من معارضات انما يغلب عليه التخمين ولا سبيل فيه دوماً الى اليقين ·· وان تشارك شاعرين في وزن واحد وقافية محددة لا يعني أن أحدهما حذا حذو الآخر أو جاراه أو عارضه والا كان علينا أن نرجع كثرة بالغة مما نظمه الشعراء الى قرائح سواهم ··

وبوسعنا أن نقدم مثالا على ذلك قصيدة لشفيق جبري قد تشاركها في حالها قصائد أخرى له مما سبق لنا عرضه ومقارنته بأشعار مشابهة · لقد نظم شفيق جبري قصيدة وطنية أسماها « ذكرى الشهداء » واستهلها بقوله(١٠٦) :

دمشق الشام هل نفذ القضاء فزلزلت الكواكب والسماء

فنحن واجدون على سبيل المثال قصيدة قديمة بهذه الملامح نفسها للشاعر المخضرم حسان بن ثابت قالها في مدح النبي محمد ﷺ ، ومطلعها(١٠٧) :

عفت ذات الأصابع فالجواء الى عذراء منزلها خلاء

اذ التطابق تام على صعيد الوزن العروضي وهو البحر الوافر ، وأيضاً الروي وهو روي الهمزة المضمومة · ولكن هل يعني ذلك أن شفيق جبري قد نهج نهج حسان بن ثابت بعد أن راقته قصيدته فاستعار بحره وقافيته؟ أو أن ذلك منه كان مصادفة دون أن تخطر في باله قصيدة حسان وأن التلاقي بين القصيدتين كان أمراً ظاهراً عارضاً ؟ الحق ان كلا الأمرين محتمل الوقوع · واذا كانت ثمة قصائد أخرى على هذا الغرار لشعراء سالفين تقدموا شفيق جبري ، فما موقف الناقد تجاهها ··؟ كل هذا يبين صعوبة البت في مثل هذه الأحوال · ومع ذلك ثمة الآن ما يمكن اضافته في صدد هذه القصيدة لجبري ، وهو أنه ألقاها في بهو النادي العربي بدمشق سنة ١٩٢٠ في حفلة تأبين شهداء العرب الذين قتلهم جمال باشا التركي في خلال الحرب العالمية الأولى · والذي يعنينا هنا أن الشاعر شفيق جبري كان يوم

نظم قصيدته في نحو العشرين من عمره ،وأنهاكانت المرة الأولى في حياته التي يلقي فيها شعراً في مجتمع عام(١٠٨) • وهذا يرجع بطبيعة الحال عيش الشاعر يومئذ في جواء الأقدمين وحرصه على معارضتهم والتشبه بهم •

لقد تساءل الشاعر شفيق جبري نفسه عن شأن هذه الظاهرة ، ظاهرة المعارضة لديه بقوله(١٠٩) : « ••• فما معنى المعارضة في ذهني ، ولماذا كنت أعارض بعض الشعراء ؟ اني لا أجد في هذا الأمر غير سر واحد ، فقد كنت معجباً بشاعرية الذين عارضتهم ،معجباً بأذواقهم وموسيقاهم • كنت أرى تقارباً في فننا وأذواقنا ، فاذا قرأت شعر أحدهم تهيجت النفس فاستعدت لمعارضته ، منقادة الى ذلك بمجرد هذا التقارب ••• ان أذواق الشعراء تتآلف بالتعارف ••• وما التعارف في هذا المقام الا تقارب الفن والذوق والموسيقى• »

وفي رأينا أن الشاعر جبري كفانا وكفى النقد عبء التخمين والافتراض حول هذا الموضوع • اذ أننا لا نعول كثيراً على الاصطلاحات المتعددة في هذا الصدد مثل : الاستيحاء أو الاستلهام أو التقليد أو الاحتذاء••• لأنه من العسير تبين الحدود بين هذا المعنى أو ذاك في الشعر • ولنا في ذلك مثال بارز في باب السرقات الشعرية لدى النقاد العرب في القديم ، أي في موضوع التأثر والتأثير ، حين أخذتهم الحيرة تجاه نماذج تعبيرية جمة ، ومتفاوتة الأحوال في هذا المجال ،وكان عليهم في نهاية الأمر ايجاد مصطلحات كثيرة متقاربات الدلالة بلغت في عددها العشرات عساها توازي درجات السرقات البادية والبالغة الكثرة في هذا المجال الذي يكاد يكون من المحال ضبط حالاته واستيعاب جوانبه •

كذلك يكاد يكون من المتعذر على الباحث في هذا الصدد أن يعمد الى تقسيم حياة الأديب الى أطوار حاسمة أو الى مراحل جازمة، بقصد تبين حدود التقليد والاحتذاء وطور الاستلهام والاستيحاء وما الى ذلك ••• واذا كان هذا ميسوراً في مجال العلوم والمعارف التي تبدأ عادة بمرحلة التلقي والتعرف على منجزات السابقين ، فان ذلك المطلب يبدو لنا في مجال الفنون والاداب بعيد المنال • اذ كثيراً ما تتفجر الموهبة في الشعر أو الموسيقى لدى المرء على نحو يكاد يكون مفاجئاً ، وبشكل يكاد يكون كاملا • وهذا هو النبوغ المبكر الذي نجد له أمثلة كثيرة لدى سائر الأمم في غابرها وحاضرها • وبوسعنا أن نذكر من هذا القبيل في شعر العرب أبا تمام وأبا الطيب وأبا العلاء••• حتى ان من الشعراء من يتراجعون في فنهم لدى اكتهالهم عما كانوا عليه في صدر شبابهم، حين تخبو لديهم وقدة العاطفة وتخفت فيهم حدة الشعور •

والمعارضة نفسها أمر نسبي لا يعني بصورة مطلقة عملا محدداً ذا سمات ثابتة ، كما انها ليست بالضرورة شكلاً من أشكال المحاكاة • وفي الوقت نفسه فان الشاعر المعارض ليس بالضرورة أيضاً أقل شاعرية من الشاعر الذي يضعه في مواجهته ، أو أن شعره في منزلة أدنى من شعره • كذلك ليس من المحتم أن يكون الشاعر السابق أشعر من اللاحق • ومثال ذلك أحمد شوقي حين عارض بعض الشعراء السالفين ، ولا سيما من عاشوا في عصور الانحدار ، وكان هو أشعر منهم ،وقد سابقهم في كثير من قصائدهم فسبقهم •

والفيصل في هـذا المجال هو النقد التحليلي الدقيق الذي يعتمد على الموازنة بين العملين الأدبيين المعنيين .

واذا كان هذا شأن المعارضة في الشعر فهي لا ترتبط اذن بمرحلة معينة مـن حياة الشاعر بل قد تصاحبه في سائر مراحل حياته .

ولما كانت اللغة في الوقت نفسه ، وفي جملتها لغة الشاعر ، شيئا مكتسباً ، غدا في وسعنا القول انـه لا يبعد أن تطل في بعض قصائد الشاعر ، أي شاعر ، جمل بل أشطر تسربت الى قريحته من شاعر سواه ، فرقدت حيناً من الزمان في ضميره ، ثم فاضت علـى لسانه دون أن يشعر بالذي لـه من اللفظ والذي ليس له أصلا . اذ كثيراً مـا تختلط عبارات المرء بعبارات أخرى حفظهـا لغيره ، برغم امتداد الزمان وانبساط المكان وانقطاع الأواصر . وكثيرا ما يحدث التداخـل بـين هذه العبارات وتلك ويختلط بعضها ببعض، فلا يستطاع التمييز بينها . وقد فطن النقاد القدامى الى امكان وقوع ذلك في الأدب ، ولا سيما حين تكون اللغة مشتركة والبيئة واحدة والأحوال متشابهة ، وهذا ما كان لدى بعض كبار الشعراء الجاهليين الذين تقاربت ألفاظهم وتداخلت عباراتهم ، حتى كادت تبلغ حـد التماثل . مثـال ذلك قول امرىء القيس في معلقته :

وقوفاً بهـا صحبي عليَّ مطيَّهـم يقولون لا تهلك أسـى وتجمَّـل

وقول طرفة بن العبد في معلقته :

وقوفاً بهـا صبحي علي مطيهم يقولـون لا تهلـك أسى وتجلَّـد

وهذا التشابه الشديد ، على غرابة أمره ، لاحظه النقاد العرب قديماً ، ولم يجدوا فيه وفي أمثاله ضيراً ، بل انهم عدوه أمراً قديماً يقع في الشعر ، وظاهرة قد تعرض في الأسلوب، وهذا ما كانوا يسمونـه « الموارده »(١١٠) ، أو ما نسميه أيضاً توارد الخواطر ، أو وقوع الحافر على الحافر . وانه لما يروى في هذا الصدد أن بعضهم استغرب في الماضي صدور ذلك الأمر عن شاعر كبير مثل طرفة وتجاه شعر ذائع طالما لامس مسامع العرب كشعـر امرىء القيس . فأتوا طرفـة ، واستحلفوه حول جلية الأمر ، فأقسم أنه لم يسمع قـط بذلك البيت ، وحينئذ أحسنوا بـه الظـن ، وعدوا شعره من باب الموارده .

أليست اللغة في جملتها ظاهرة اجتماعية مكتسبة ، يبدأ الوليد برضاعها مع لبن أمه، ثم ترفدها من خلال مجتمع الأسرة الصغيـر ، ومن ثم سائر المجتمع الكبير ، عناصر جديدة تتنامى مع الأيام ، وتغدو رصيداً غنياً لدى الانسان ، هذا الحيوان الناطق .. ولو كان بوسع أحد أن يرجع كلام المرء الى مصادره وأصوله الأولى ، ويرده الى أصحابه المعنيين، لهاله ألا يبقى بين يديه سوى النذر اليسير .

ومن المعهود أن هذه الظاهرة تشتد في طور التفتح والحداثة ومرحلة التقليد والاحتذاء ، حين تمضي شخصية الأديب في طريق الاكتمال والنضج · يضاف الى ذلك أن الذاكرة تكون غضة في طور الصبا شأنها كشأن الأرض العطشى ، اذ تكون حسنة التقبل للماء سريعة التمثل له ·

ومجمل القول أن الشاعر المعارض حين يؤثر لنفسه اطاراً يماثل ما وجده لدى شاعر آخر ، فيختار لنفسه وزناً بعينه يعجبه وقافية بعينها تروقه ، انما يقوم في محاولته هذه بنوع من التجريب الرفيع ، ويعمد الى اختبار مدى قدرته وابداعه في مضمار الفن ، بل انه يمارس نمطاً من التصدي الأدبي يطمح من خلاله الى تحقيق ذاته واثبات جدارته · انه في هذا الصدد أشبه بالفارس المعلم الذي يتيه بشخصيته ويعتد بمهارته ، فيعمد أيضاً الى اختيار سلاح يعادل سلاح من يباريه ويماثله · فكما أن ذلك السلاح المقابل لا يقلل من شأن المبارز المتصدي ، فان المنظم أيضا على نسق شعري معين لا يضير الشاعر ولا يحط من قدره ، اذ ليس البحر العروضي أو القافية وقفاً على شاعر بعينه وحكراً له · وكم من وزن بعينه تم عليه نظم أروع الشعر وأسخفه معاً ·

ان العمدة كلها في الساعد المبارز وبراعة صاحبه ، كذلك الشأن كله في اقتدار الشاعر ومبلغ مهارته ·

ولعل ظاهرة المعارضة في تاريخ الأدب العربي من أبرز الظواهر التي تميز هذا الأدب من سائر الآداب · وهي لا تعني دوماً الاحتذاء والتقليد بقدر ما تعني المباراة والمنافسة · بل انها قد تعني في بعض الأحيان التحدي والمبارزة ، كما كان شأن أشعار النقائض لدى الشعراء المتهاجين في العصر الأموي · فلا غضاضة على شاعر أن يروقه وزن أو تعجبه قافية فيعمد الى صوغ قصيدته على مثال سابق ، ويبقى في الوقت نفسه محتفظاً بذاتيته · وهذا ما درج عليه كثير من الشعراء في مستهل العصر الحديث ، من مثل محمود سامي البارودي وأحمد شوقي وحافظ ابراهيم في مصر ، وجميل صدقي الزهاوي ومعروف الرصافي ، وعبد المحسن الكاظمي في العراق ، وخير الدين الزركلي وخليل مردم وشفيق جبري في الشام ·

وسواء أكان الشاعر جبري من خلال الأشعار المتقدمة قاصداً الى معارضة الشعراء أحياناً أم كان ذلك منه عفو القريحة في أحيان أخرى ، فان هذا التشابه بين بعض قصائده وقصائد الشعراء السالفين انما ينم على تأثر الشاعر بالذين تقدموه تأثراً واسعاً ، تبعاً لطول معاشرته لهم وامتداد عيشه في جوائهم · وطبيعي لدى شاعر مثل شفيق جبري ، تشبَّع بتلك النماذج الأدبية الأصيلة في الشعر العربي ، أن تختلط المعالم أحياناً كثيرة بين شعره وشعر الأقدمين ، وأن تبدو مياسمهم جلية في قصائده ، بعد أن امتزج أسلوبه بأسلوبهم امتزاج الماء بالراح ، فاذا هو يتصرف على هذا الصعيد ويمتح من معينه ما طاب له سواء أقصد الى ذلك أم لم يقصد ·

والشاعر شفيق جبري ، وان لم يسع عامداً على الدوام الى معارضة الآخرين والنسج على منوالهم في كل حين ، الا أنه دأب على مجاراتهم في طبيعة أساليبهم حتى غدا وكأنه واحد من فحولهم . كما كانت له في الوقت نفسه خصوصيته ومنحاه فيما عدا ذلك ، تبعاً لذاته الفنية المتفردة من جهة ولمؤثرات بيئته وعصره من جهة أخرى .

ولعله بوسعنا ، في خاتمة المطاف ، أن نرجع معظم ما لمسناه في شعر جبري من احتذاء وتقليد واستلهام ومعارضة .. ، وما الى ذلك من درجات التأثر الفني ، الى معنى واحد عريض هو الانجذاب ، انجذاب الشاعر جبري الى روائع الشعر العربي .

ولكن ما درجة هذا الانجذاب ، ومن ثم ما طبيعته ؟ انه في واقع الأمر لم يكن في جميع الأحوال مطرداً أو جارياً على نسق واحد .

كذلك ما طبيعة هذا الانجذاب ، ومن ثم ما هي درجته من القرب أو البعد تجاه الأعمال الأدبية السالفة ؟

لا بد في بداية الأمر من التقدير أن هذا الانجذاب لم يكن لدى الشاعر على الدوام ارادياً ومقصوداً . ومن جهة أخرى ، فانه لم يكن في جميع الأحوال مطرداً وجارياً على نسق واحد ، فمدى الاقتراب أو الانجذاب في قريحة جبري تجاه قصائد الشعراء في هذا المجال الرحيب كان في الحقيقة متفاوتاً . فهو حيناً لا يكاد يتعدى نطاق الاستيحاء والملامسة الرقيقة ، وهو حيناً آخر قد يبلغ في اقترابه من قصائد السالفين حد الالتحام ويتجلى في المعارضة الجلية .

وليس لانجذاب قريحة شفيق جبري ، في كل حال ، الى تلك القصائد السالفة سوى دلالة واضحة على حقيقة واحدة ، وهي ان هذا الشاعر الحديث آثر التحليق خلال قصائده في فلك الشعر العربي الأصيل والعيش في رحاب التراث الأدبي العريق ، وأن شعر شفيق جبري ما هو الا مظهر متجدد من مظاهر الكلاسيكية السالفة ، ووجه آخر مشرق من وجوه الكلاسيكية الجديدة التي انجلت عنها النزعة السلفية في الأدب العربي الحديث .

□ الحواشي :

١ ـ أنا والشعر ٢ ـ ٣ ، شفيق جبري ، منشورات معهد الدراسات العليا ، القاهرة ١٩٥٩ .
٢ ـ أنا والشعر ٣
٣ ـ أنا والشعر ٢
٤ ـ انظر كتاب الجاحظ ، معلم العقل والأدب ١٩ ، شفيق جبري ، دمشق ١٩٣٢ .
٥ ـ أنا والشعر ٣
٦ ـ ذيل الشاعر قصيدته في ديوانه بالتاريخ الهجري ٢٦ شوال ١٣٣٦ هـ وهذا يقابل العام ١٩١٧ أو ١٩١٨ ، أي أن الشاعر كان في نحو العشرين من عمره .
٧ ـ العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب ١ : ٢٩٨ ـ ٣٠٤ . ناصيف اليازجي ، بيروت ١٩٦٤ .

٨ ـ الشعراء الأعلام في سورية ١٩٠ ، د. سامي الدهان ،بيروت ١٩٦٨ . وانظر الأبيات أيضاً في كتاب شفيق جبري « أنا والشعر » . وفي ديوانه : « نوح العندليب » ٣١٤ ، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٨٤ .
٩ ـ أنا والشعر ٤٢ ، ديوان : نوح العندليب ١١٧ .
١٠ ـ العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب ٢ : ٣٠٦ ،بيروت ١٩٦٤ .
١١ ـ أنا والشعر ٣٥ ـ ٣٦ : نوح العندليب ١٠٣ .
١٢ ـ العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب ٢ : ٣٩٦ ـ ٤٠٠ . ناصيف اليازجي بيروت ١٩٦٤ .
١٣ ـ كان ذلك يوم ٢٩ أيار ، حين اعتدى المستعمرون على مقر المجلس النيابي بدمشق ، وقتلوا عدداً من رجال الشرطة الذين كانوا يتولون حراسة المبنى . انظر مجلة (العربي) عدد أيلول (سبتمبر) ١٩٨١ ، الكويت .
١٤ ـ العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب ٢ : ٣٩٦ .
١٥ ـ نص القصيدة في مجلة « الهلال » المصرية ، عدد أيار (مايو) ١٩٧٢ ، نوح العندليب ٣٤٠ .
١٦ ـ العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب ١ : ١١٨ ناصيف اليازجي .
١٧ ـ أنا والشعر ٥٦ .
١٨ ـ الشعراء الأعلام في سورية ٢٠٩ ، الدكتور سامي الدهان ، دمشق ١٩٦٨ ، وديوان : نوح العندليب ١٩٨٨
١٩ ـ العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب ٢ : ٤٢٨ ـ ٤٣٤ .
٢٠ ـ أنا والشعر ٥٨ .
٢١ ـ أنا والشعر ٥٩ ، ديوانه « نوح العندليب » ٢٠١ .
٢٢ ـ ديوانه « نوح العندليب » ٢١٦ ، وأيضاً : الشعراء الأعلام في سورية ٢١٨ ، الدكتور سامي الدهان .
٢٣ ـ ديوان اللزوميات ، لأبي العلاء ١ : ٣٠٦ ، دار بيروت .
٢٤ ـ أنا والشعر ٦ ، ولم ترد هذه القصيدة في ديوان الشاعر « نوح العندليب » .
٢٥ ـ القصيدة في ديوان الشريف الرضي : ٣٨٧ ، دار صادر ، بيروت ١٩٦١ .
٢٦ أنا والشعر ٦ .
٢٧ ـ أنا والشعر ٦ ـ ٧ .
٢٨ ـ ديوان الشريف الرضي ، ٢ : ١٠٧ دار صادر ـ بيروت ١٩٦١ .
٢٩ ـ نوح العندليب ١١١ ، أنا والشعر ٤١ .
٣٠ ـ نوح العندليب ٣٠١ ، وقد ذيل الشاعر مرثيته بما يلقي عليها الضوء .
٣١ ـ ديوان أبي فراس الحمداني .
٣٢ ـ ذكرى الشاعرين ، أحمد عبيد ١٩١ .
٣٣ ـ ديوان أبي تمام ، بشرح الخطيب التبريزي ،وتحقيق محمد عبده عزام ٣ : ٣٠٩ دار المعارف . القاهرة ١٩٥٧ .
٣٤ ـ نوح العندليب ٣٣٥ .
٣٥ ـ أنا والشعر ٣٩ ، نوح العندليب ١٠٥ .
٣٦ ـ انظر المقطعة ، وهي أربعة أبيات في ديوان الحماسة لأبي تمام ، بشرح المرزوقي ٣ : ١٢٣٥ . القاهرة ١٩٥٢ ووردت في أمالي القالي ١ : ١٥٤ دون نسبة أيضاً ، لكن قائلها هو (عروة بن أذينة) كما في هامش الأمالي نفسه ١ / ١٥٤ عن شرح الحماسة للتبريزي ،وكمافي الأغاني ، والموشح وغير ذلك ...
٣٧ ـ ديوانه « نوح العندليب » ٣٥٨ ، أيضاً : « المجلة العربية » السعودية ٣٣ ـ ٣٤ ، عدد أيار (مايو) ١٩٧٩ وعنوان القصيدة « بعد الثمانين » ، أي أن نظمها كان قبل وفاته ببضعة أشهر .
٣٨ ـ كتاب الأمالي ١ : ٤٩ أبو علي القالي ، القاهرة ١٩٥٣ .

٣٩ ـ أنا والشعر ١٧ ، ديوان : « نوح العندليب » ٣٤ ٠

٤٠ ـ ديوان بشار بن برد ، ١ : ٣٠٦ ، مصر ١٩٥٠ ٠

٤١ ـ أنا والشعر ٣٦ ، « نوح العندليب » ٤٩ ٠

٤٢ ـ ديوان جرير ٥٩٣ ، القاهرة ٠

٤٣ ـ ديوان عمر بن أبي ربيعة ٤٢٢ ط ، مصر ٠

٤٤ ـ نص القصيدة في « المجلة العربية » ص ٣٣ ، عدد أيار (مايو) ١٩٧٩ الرياض ٠ ثم نشرت في ديوان نوح العندليب ص ٣٥٨ بعد وفاة الشاعر ٠

٤٥ ـ الشعراء الأعلام في سورية ١٩٣ ، د٠ سامي الدهان ،وأيضاً أنا والشعر ٢٠ شفيق جبري ، وأيضاً نوح العندليب ٥٢ ٠

٤٦ ـ الشعر والشعراء ، ابن قتيبة ١ : ٤٠٤ ـ ٤٠٥ ت :أحمد شاكر ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٦ ٠

٤٧ ـ نوح العندليب ٣٩٢ ٠

٤٨ ـ الشوقيات ١ : ١٤٢ ، مصر ١٩٥٠ ٠

٤٩ ـ أنا والشعر ٩١ ٠

٥٠ ـ انظر « نوح العندليب » ٤١ ٠

٥١ ـ ديوان الحماسة ، شرح المرزوقي ، الحماسية ٣١٠ ٠

٥٢ ـ نوح العندليب ٩ ٠

٥٣ ـ نوح العندليب والشعراء الأعلام في سورية ١٩١ ، سامي الدهان ، بيروت ١٩٦٨ ٠

٥٤ ـ ديوان ابن هانيء الأندلسي ٣٦٥ ، تحقيق د٠ زاهدعلي ، مصر ١٣٥٢ هـ ٠

٥٥ ـ انظر كتاب : ملامح الشعر الأندلسي ص ٢٧٢ للدكتورعمر الدقاق ، بيروت ١٩٧٥ ٠ أما ابن جبير فهو أبوالحسين محمد بن جبير ، رحالة وجغرافي ومؤلف وشاعر ، كانجواب آفاق غلب عليه وصف رحلاته في الأمصار ، وعاش في حقبة مضطربة كانت الأندلس تعاني خلالها الأمرين منبأس الفرنجة ، فحال ذلك دون عودته الى وطنه ٠ توفي سنة ٦١٤ هـ ١٢٢١ م ٠

٥٦ ـ ديوانه (نوح العندليب) ٥ ، وقد أطلق الشاعر اسم هذه القصيدة « نوح العندليب » على كل ديوانه ٠وانظر أيضاً كتابه « أنا والشعر » ٢٤ ـ ٢٥ ٠

وقد نظم الشاعر قصيدته هذه في ربيع ١٩٢٤ وكانفيما يبدو حزيناً بسبب الخفاق في الحب أو نحوه ، أما وطنه الشام فكان ذليلا تحت حراب الاحتلال ٠

٥٧ ـ نوح العندليب ٣٠٦ ، أنا والشعر ٤٥ ٠

٥٨ ـ القصيدة واردة في العديد من المصادر الأندلسية كابنخاقان ولسان الدين ٠٠٠

٥٩ ـ ذكرى الشاعرين ٥٦٠ ، أحمد عبيد ، وأيضاً : نوح العندليب ١٧٧ ، وأنا والشعر ٥٦ ٠ وكرمة ابن هانيء ، أي خمرة أبي نواس ، هي تسمية أطلقها شوقي علىدارته الجميلة على ضفة النيل ٠

٦٠ ـ نوح العندليب ٧٣ ٠

٦١ ـ الشوقيات ٢ : ١٢٧ مصر ١٩٥٠ ٠

٦٢ ـ ذكرى الشاعرين ، ٥٥٩ ، أحمد عبيد ٠ دمشق١٣٥١هـ ، نوح العندليب ١٨٢ ٠

٦٣ ـ نوح العندليب ، ١٥٨ ، وأيضاً الشعراء الأعلام في سورية ٢٠٨ ، الدكتور سامي الدهان ٠ بيروت ١٩٦٨ ٠

٦٤ ـ مجلة المجمع العلمي العربي ، المجلد ١٢ ، الجزءان ١١ ـ ١٢ ، ص ٧٦١ ٠ وذكرى الشاعرين ١٩٥ وأيضاً نوح العندليب ١٧١ ٠

٦٥ ـ ديوان حافظ ابراهيم ١ : ٧٧ ، القاهرة ١٩٣٩ ٠

٦٦ ـ نوح العندليب ٩٦ وهي لا تتعدى سبعة أبيات ، ولم يذيلها الشاعر بتاريخ النظم ، غير أن عبارته في حاشيتها : قيلت هذه الأبيات في اذاعة القدس » تدل على أنها ربما نظمت في العشرينات أو في أوائل الثلاثينات ، لأنها وجدانية ولا تشير الى اية احداث ...

٦٧ ـ الشوقيات .

٦٨ ـ نوح العندليب ١٦٥ .

٦٩ ـ ديوان الشوقيات ٢ : ٢٤٠ ، مصر ١٩٥٠ .

٧٠ ـ نوح العندليب ، والشعراء الأعلام في سورية ١٩٥ ، وانظر أيضاً تعليق الدكتور سامي الدهان في هذا الصدد .

٧١ ـ ديوان « الشوقيات » ١ : ١٣١ ، مصر ١٩٥٠ .

٧٢ ـ أنا والشعر ٤٥ ، نوح العندليب ٣١٨ .

٧٣ ـ الشوقيات ٤ / ١٠ طبعة بيروت .

٧٤ ـ ديوان أبي نواس ، ت احمد عبد المجيد الغزالي ٤٠٧ ، مصر ١٩٥٣ .

٧٥ ـ ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي ، تحقيق محمد عبده عزام ٣ : ١٥١ . مصر ١٩٥٧ .

٧٦ ـ من تعليق الشاعر على قصيدته « اغنية المغلول » و« ترقيص الطفلة » ، انظر نوح العندليب ٨ : ١٠٨ .

٧٧ ـ آثر الشاعر بعد ذلك لقصيدتــه عنوان « ترقيص الطفلة » في ديوانه « نوح العندليب » ١٠٧ ، وهو عنوان قصيدة الرافعي أيضاً .

٧٨ ـ نوح العندليب ٧ وقد نظمها الشاعر سنة ١٩٢٥ .

٧٩ ـ نوح العندليب ٩ وقد نظمها الشاعر سنة ١٩٢٦ ، وانظر كتابه « أنا والشعر ٩١ » .

٨٠ ـ مجلة (الناقد) دمشق ، عدد ٢٠ آب (أغسطس) ١٩٣٠ . وانظر كتاب الشعراء الأعلام في سورية ٢١٥ ، د. سامي الدهان . وأيضاً ديوان : نوح العندليب ١٤٢ .

٨١ ـ ولد نسيب عريضة في مدينة حمص بسورية سنــة ١٨٨٧ ثم هاجر الى الولايات المتحدة . واستوطن مدينة نيويورك . وهو من ألمع شعراء المهجر ورواد الصحافة العربية فيه . كما انه من اعضاء « الرابطة القلمية » التي ضمت أكبر أدباء ذلك المهجر مثل ميخائيل نعيمة وجبران خليل جبران وايليا أبو ماضي .... توفي سنــة ١٩٤٦ .

٨٢ ـ ولد ايليا أبو ماضي سنة ١٨٩١ ، وولد الشاعر القروي ونسيب عريضة سنة ١٨٨٧ .

٨٣ ـ أنا والشعر ٩٠ ـ ٩١ .

٨٤ ـ ولد في بيروت من أبوين دمشقيين سنة ١٨٩٣ . شاعر مجيد . له ديوان شعر صدر في شبابه بالقاهرة سنة ١٩٢٥ ويضم أشعاره الأولى . ثم صدر ديوانه ، ويضم كامل أشعاره ، في بيروت سنة ١٩٨٠ . توفي في القاهرة سنة ١٩٧٦ وأفضل مؤلفاته كتابه النفيس في التراجم « الأعلام » وهو حصيلة جهود عمره المديد ويقع في ثلاثة عشر جزءاً .

٨٥ ـ شاعر عراقي ولد سنة ١٨٨٧ وهو من علماء الشيعة في النجف وعضو في المجمع اللغوي بدمشق . توفي سنة ١٩٦٥ .

٨٦ ـ ولد فؤاد الخطيب سنة ١٨٨٣ في لبنان . ناضل في سبيل القضية العربية خلال العهد العثماني التركي . وقد لقب بشاعر الثورة العربية التي شبت بزعامة الشريف الحسين بن علي بالحجاز ، وقال فيها أجمل أشعاره ، توفي سنة ١٩٥٧ .

٨٧ ـ انظر القصيدة في ديوان الزركلي ١٦٤ .

٨٨ ـ القصيدة في ديوانه « نوح العندليب » ١٨ .

٨٩ ـ ديوان الزركلي ٢٢٨ .

٩٠ ـ القصيدة في ديوانه « نوح العندليب » ٣٧ .

٩١ ـ أورد شفيق جبري في كتابه (أنا والشعر) بتواضعجم هذه الحاشية فقال (ص ٩٠) : « ما أشبه هذا المطلع بقول شوقي : علموه كيف يجفو فجفا …
ولكنني قلت قصيدتي في ٢٨ شباط سنة ١٩٢١، اي قبل ان يغني محمد عبدالوهاب قصيدة شوقـــي » .
والقصيدة في ديوان « نوح العندليب » ١٥ .

٩٢ ـ القصيدة في ديوانه « نوح العندليب » وقد اسماها :« بين الشام والعراق » .

٩٣ ـ انا والشعر ٩١ .

٩٤ ـ القصيدة في « نوح العندليب » ٤٤، وعنوانها « ظبية الوادي » .

٩٥ ـ انا والشعر ٤ ـ ٥ .

٩٦ ـ لم يرد في ديوان الشاعر « نوح العندليب » ذكرلهذهالقصيدة ، على حين اوردها شفيق جبري في كتابه « انـا والشعر » ٦ .

٩٧ ـ انا والشعر ٣ .

٩٨ ـ انا والشعر ١١ .

٩٩ ـ انا والشعر ٩٣ .

١٠٠ ـ الشعراء الأعلام في سورية ٢١٥ ، الدكتور سامي الدهان ، نوح العندليب ١٤٢ .

١٠١ ـ ديوان الزركلي ، ٧٦ ـ ٧٩ ، بيروت ١٩٨٠ .

١٠٢ ـ المرثي هـــو هاشم الاتاسي ، الذي انتخب رئيسا للجمهورية في سورية خـــلال مرحلة التحرر والاستقلال . انظر القصيدة في كتاب (شاعر وقصيدة) اختيـــار العمـــاد مصطفى طلاس . وقد نشرت القصيدة في ديوان الشاعر شفيق جبري بعدئذ « نوح العندليب »ص٢٩٥.

١٠٣ ـ القى خير الدين الزركلي هذه القصيدة في حفل اقامه السوريون في مدينة القاهرة عام ١٩٢٥ استنكاراً لقصف الفرنسيين مدينة دمشق بالقنابل ومعاضدة للثورة السورية ضد الاحتلال . انظر القصيدة في ديوانالزركلي ٢١٠ ـ ٢١٣ .

١٠٤ ـ انا والشعر ٩٣ .

١٠٥ ـ انظر كتاب : خير الدين الزركلي علم الأعلام ١٥ ـ٢٥ ، دمشق ١٩٧٧ .

١٠٦ ـ نوح العندليب ١٢٥ ، انا والشعر ٤٩ .

١٠٧ ـ ديوان حسان بن ثابت ٧ ، دار صادر ، بيروت ١٩٦٦ . وذات الاصابع والجواء موضعان في جزيرة العرب .

١٠٨ ـ انظر : كتاب : انا والشعر ٤٩ ـ ٥٠ شفيق جبري.

١٠٩ ـ انا والشعر ٩٢ .

١١٠ ـ شرح القصائد العشر ، للتبريزي ، تحقيق الدكتورفخر الدين قباوة ، انظر شرح معلقة امرىء القيس ، شرح البيت الثاني ، ومعلقة طرفة بن العبد ، شرح البيت الخامس .

★ ★ ★

المؤلفات العربية في علمي الفلاحة والنبات

د. محمد زهير البابا

مقـدمـة :

يقـول العالم ديورانت : « اننـا نستطيع أن نقول ان التاريخ الانساني يدور حـول انقلابـين :

ـ الانقلاب الاول حـدث في العصر الحجري الحديث ، فانتقل الانسان من الصيد الى الزراعـة ٠

ـ والانقلاب الثاني حدث أخيراً ، فنقـل الانسان مـن الزراعة الى الصناعة » ٠

انتقل الانسان العاقل بالحقيقة من حياةالصيد والقنص الى الحيـاة المعتمـدة على الزراعة في أزمنة تتفاوت في القدم من شعبلآخر ، ومن منطقة لأخرى ٠ وتعتبر شعوب الشرقين الأدنى والأوسط ، حسب رأي أكثرالمؤرخين وعلمـاء الآثار ، من أقدم الشعوب التي مارست الزراعة ، وأدخلت فيها تقنياتمتقدمة ، استفادت منها الشعوب المجاورة لها، منـذ العصور القديمـة حتى أوائل العصرالحـديث ٠

دلت الأبحـاث الجيـولوجيـة والأثريةعلى أن بلاد الرافـدين كانت مقراً لظهـور الانسان العاقل منذ ما يقرب من (١٢٠) ألفعام ٠ وقد اكتشف، في منطقة تقع بين كركوك والسليمانية، بعض الهياكل البشرية، محفوظةداخل الكهوف ، ويعود أقدمهـا الى ما يقرب مـن ستين ألف عام ٠

كما وجد علماء الآثار الفرنسيون ، في موقـع مدينة سوس ومدينة لكش ، جنوب بلاد الرافدين ، آثاراً بشرية يرجـع عهـدها الىعشرين ألف عام قبل الميلاد ، وقد ثبت تاريخياً أنالعصر الحجريالوسيط بدأ فيبلاد الرافدينمنذ الألف العاشر قبل الميلاد ٠ وأعقبه العصر

الحجري الحديث الذي امتد من الألف السابع الى الألف الخامس قبل الميلاد • وفي العصر الأخير بدأ الانسان في بقاع مختلفة يمارس الزراعة وتدجين الحيوانات والطيور •

عثر الباحثون في تل حسونة ، الواقع بين مدينتي سامراء والموصل ، وكذلك في تل حلف ، الواقع قرب رأس العين شمال سورية ، على بيوت طينية تعود الى ذلك التاريخ ، وتمتاز بيوت تل حلف بظهور القرميد فيها ، الى جانب التماثيل والأواني الفخارية المتقنة الصنع ، مما يجعلنا نظن أن شمال بلاد الرافدين كان في ذلك الوقت أكثر تقدماً من جنوبه •

ولكن منذ الألف الرابع قبل الميلاد تطورت الحضارة في بلاد سومر تطوراً كبيراً ، وخاصة في القسم الجنوبي منه ، فأصبحت المناطق الشمالية متخلفة عن مناطق الجنوب •

ان انتقال الانسان من حياة الصيد والقنص الى حياة الزراعة المستقرة جعله أكثر تماسكاً مع عالمي النبات والحيوان ، وهذا ما زاد من تجاربه وعمق ثقافته ، واضطره لاختراع أدوات تساعده على استغلال الأرض وحماية نفسه من الوحوش • ولما ازدادت لديه الغلال وتنوعت سعى الى خزنها لوقت الضيق • وكانت بعض الشعوب المجاورة الفقيرة تغزو محاصيل الشعوب الغنية أو تتبادل معها السلع •

يقول المؤرخ جاك بيران « تعود سرعة النمو الثقافي في وادي النيل ووادي الرافدين وحوض الأندوس الى النشاط الاقتصادي للسكان • وقد تبين أن التجارة العالمية هي التي كانت سبب ذلك النشاط » ثم يضيف الى ذلك قوله :

« كان وادي الرافدين ، مركز العالم القديم الاقتصادي ، لأنه يكون الخط الكبير لآسية الامامية ومصر نحو الهند » •

ويقول الدكتور أحمد فخري ، في مقدمة كتاب (من ألواح سومر) : لقد نشأت وازدهرت في كثير من بلاد الشرق حضارات ومدنيات • ولم تكن تلك الحضارات بمعزل عن بعضها ، بل اتصلت وأخذت وأعطت • وكان من أهم تلك الحضارات حضارتا مصر وبلاد الرافدين • ولكل من الحضارتين قصة طويلة ، عن أصلها ومولدها وتطورها ••• » ثم يقول بعد ذلك : « وقد ثبت ثبوتاً قاطعاً أنه كانت هناك صلة بين مصر والعراق ، في العصر السابق مباشرة للأسرة الأولى المصرية • وان كثيراً من مصنوعات وفنون بلاد الرافدين وصلت الى مصر ، كما ثبت أيضاً أن بعض السفن العراقية الأصيل ، والتي تمتاز بارتفاع مقدمتها ومؤخرتها ، ارتفاعاً يكاد يكون عمودياً ، وقد وصل الى مصر ، وانتشر رسمها على الآثار المصرية » وحينما تساءل عن أي الحضارتين أقدم أجاب : « ان الحضارة نشأت مستقلة في كل من البلدين ، في الألف الخامس قبل الميلاد • وفي أواخر الألف الرابع وأوائل القرن الثالث كانت الحضارة السومرية قد تقدمت في بعض نواحيها ، الى درجة فاقت الحضارة في مصر • ولكن فيما تلا ذلك من قرون تقدمت الحضارة المصرية تقدماً كبيراً ، بعد أن تحققت وحدة البلاد » •

لم تكن سورية في معزل عن تلك الحضارات القديمة • ويقول المؤرخ أسد الأشقر :

« ان الحضارة السورية الأولى ترعرعت في وادي الرافدين ، وعلى الشاطىء الكنعاني السوري ، الممتد من خليج اسكندرون الى حدود مصر ، كما ترعرعت معاصرتها في وادي النيل » •

ان هذا القول يعني بالحقيقة تاريخ تلك الحقبة الممتدة بين الألف الثالث والالف الأول قبل الميلاد ، حيث كانت المدن السورية والفلسطينية تخضع بين آونة وأخرى إما لسلطة ملوك بابل وآشور ، أو لحكم فراعنة مصر •

ولكن اذا رجعنا خطوات الى الماضي البعيد ، ودرسنا الأبحاث الأثرية التي قام بها بعض علماء الآثار ، في مناطق عديدة في بلادنا ، لوجدنا أن الانسان العاقل المتطور قد ظهر على الأرجح في فلسطين وسورية قبل أن يظهر في جنوب بلاد الرافدين • لقد قام العالم ألفرد دروست الألماني ، منذ الثلاثينات ، بحفريات اكتشف فيها وجود عدة مواقع لانسان النياندرتال في منطقة يبرود • ثم توالت بعد ذلك المكتشفات الأثرية في مغائر تدمر والساحل السوري ، حيث عثر على حوالي ثلاثمائة موقع تعود الى العصور الحجرية المختلفة • كما تشير الاكتشافات في كهوف جبال الكرمل في فلسطين الى وجود هياكل عظمية سليمة للنياندرتال • علماً بأن هذا الكائن الأخير ، يعتبر حسب رأي علماء الأنتروبولوجيا المرحلة التي سبقت ظهور الانسان العاقل المتطور ، والذي انتقل من حالة الصيد الى حالة الاستقرار والزراعة ، فسكن الكهوف والأكواخ ، وذلك خلال الفترة الممتدة بين (٣٥ــ١٢٠) ألف سنة •

ان نظام ممالك المدن ، الذي ساد سورية الطبيعية منذ فجر التاريخ ، بالاضافة الى الحروب المحلية ، التي كانت تنشب بين تلك الممالك ، أو بينها وبين الفاتحين الغزاة ، كل ذلك جعل الممالك السورية ضعيفة عسكرياً وحضارياً ، فتخضع لحكم الشعوب القوية الظافرة ، كما جعلها تصطبغ بحضارتها ، وتكتب بخطها ، وتتكلم لغتها أحياناً •

آ ــ أقدم المؤلفات المعروفة في علم الفلاحة والنبات :

١ ــ مبادىء علم الفلاحة السومرية :

أدت التنقيبات الأثرية ، التي أجرتها عام (١٩٤٩ــ١٩٥٠) م ، بعثة مؤلفة من المعهد الشرقي لجامعة شيكاغو ، ومتحف جامعة بانسلفانيا ، في خرائب مدينة (نفر) السومرية ، الى العثور على لوح من الألواح الفخارية ، المعروفة في بلاد الرافدين ، والمنقوشة بالخط المسماري • وكان هذا اللوح يؤلف الجزء المتمم لثمانية ألواح مماثلة ، اكتشفت سابقاً •

ولما ضمت هذه الألواح بعضها الى بعض تشكلت وثيقة كاملة تتألف من (١٠٨) أسطر • وتحوي هذه الوثيقة ، التي يعود تاريخها الى القرن السابع عشر قبل الميلاد ، المبادىء الأساسية لما يمكن أن نسميه « مبادىء علم الفلاحة السومرية » •

يقول مؤلف تلك الوثيقة في مقدمتها : « في الأزمان القديمة زوّد فلاح ابنه بهـذه الارشادات ثم أخذ بعد ذلك يذكر الأعمال الزراعية الهامة ، التي ينبغي على الفلاح أن يقوم بها ، ليضمن محصولاً وافراً • ويمكننا أن نلخص تلك الارشادات بما يلي :

أولاً : قدم المزارع لابنه نصائح تتعلق بأعمال الري ، حتى لا يرتفع مستوى الماء فوق سطح الحقل فيفسد الأرض •

ثانياً : ضرورة تطهير الحقل من الأعشاب وجـذور النبـاتات البـاقيـة مـن موسم الحصـاد السابق •

ثالثـاً : ضرورة تصوين الحقل بالسياج، لحفظه مـن عبث الانسان والحيوان •

رابعـاً : ولخدمة الأرض يعدد المزارع الآلات والأدوات الضرورية للحـرث والعزق والتعشيب والدراس • ثم يرشـد ابنـه الى الطرق المفضلة لحرث الأرض ، وبذر البذور ، وازالة المـدر •••

خامساً : وحينما ينمو الشعير نمواً كافياً فيجب على الفلاح أن يرويه في أوقات معينة ومتتـاليـة •

سادساً : اذا لاحظ الفلاح وجود احمرار يكسو زرعه المسقي ، فذلك دليل وجود آفـة زراعية مهلكـة • الا أن مؤلف تلك الوثيقة لم يذكر الطريقة الناجحة في مـداواة تلـك الآفة ، كما لم يشر الى أسبابها •

سابعاً : على المزارع ، حينما تبدأ البذور بشق سطح الأرض ، لتخرج الى الهواء ، أن يقدم الصلاة الى الآلهـة (نن ــ كِلم) ،فهي المختصة باهلاك جرذان الحقل وحشراته وديـدانـه • وهنالك معلومات أخرى تتعلق بالحصاد والدراس ••• لا مجال لذكرها •

ومما يلفت النظر في هـذه الوثيقة أن كاتبها يقول في خاتمتها « ان المبادىء الزراعية الواردة فيها ليست مـن ابتكاره ، وانما هي مبادىء وضعها الإله نيمورتا، الفلاح الحقيقي، وابن كبير الآلهة السومرية (انليل) •

٢ ــ المؤلفات اليونانية في علم الفلاحـة والنبـات :

لم يشتهر الشعب اليوناني قديماً بعلم الفلاحة ، نظراً لطبيعة بلادهم الجبلية ، وضيق مساحة الأراضي القابلة للزراعـة فيها • أمـا مـن ناحية التأليف في علمي الفلاحة والنبات فيذكر المؤرخ فورفوريوس الصوري ، في أخبار الفلاسفة وقصصهم وآرائهم، ان لفيثاغورس(١) الحكيم مجموعة من المؤلفات ، تبلغ الثمانين ،جمعهـا أرخـوطس الفيلسوف الطـارنطي • وهنالك عدد من الكتب التي نحلت لفيثاغورس، يبلغ عددها المائتين ، من جملتها كتاب تكوين العالم ، وكتاب بذر الزرع ، وكتاب الآلات ••

ويذكر ابن أبي أصيبعة وكذلك القفطي أسماء عدد كبير من مؤلفات أرسطو(٢) ، مـن

جملتها كتاب في النبات مقالتان ، وكتاب في الفلاحة عشر مقالات ، وهما مما ورد ذكره في كتاب بطليموس الى (أغلس) ولم يذكرهما ابن النديم في كتابه الفهرست ·

يقول العالم سارتون « ان كتاب أرسطو في النبات ، والمعروف باللغة اللاتينية باسم Opuscula de Plantis ، هو رسالة منحولة ،ليست لأرسطو بل لعالم سوري يدعى نقولاوس الدمشقي ، عاش في النصف الثاني من القرن الأول للميلاد » ·

واذا كان الأجل لم يفسح لأرسطو لوضع مؤلفات في علم النبات فان تلميذه تيوفراست (المتوفى عام ٢٨٨ ق·م) قام بهذا العمل ،فوضع كتابين أحدهما بتاريخ النبات Historia de Plantis ، والثاني أسباب وعلل النبات De Causis Plantarum .

لقد أورد كل من ابن النديم وابن أبي أصيبعة في مؤلفيهما اسم الكتاب الأخير لتيوفراست ، ولكن لم يذكرا اسم كتاب تاريخ النبات · ويضيف ابن أبي أصيبعة أن كتاب أسباب النبات هو تفسير كتاب قاطيفورياس ،وقيل منحول اليه ؟!

لقد وصف تيوفراست في كتابه الأول النباتات ومختلف أجزائها ، وسعى في كتابه الثاني الى ابراز العلة أو الحكمة في اختلاف تلك الأوصاف ، متبعاً في ذلك خطوات معلمه أرسطو ·

تكلم تيوفراست في كتابيه على عدد من النباتات المزروعة ، يبلغ الخمسمائة، بين نوع وصنف ، وأشار الى بعض النباتات المستوطنة والأجنبية · لقد وصف تين البنغال ، علماً بأنه لم يقم بزيارة الهند ، حيث ينمو هذا النبات ،ووصف عملية التلقيح الاصطناعي للنخل (التأبير) ، علماً بأن الآثار الآشورية تؤيد معرفتهم لهذه الطريقة منذ القرن التاسع قبل الميلاد · لذلك يقول العالم سارتون :

« وهذا دليل على أن كثيراً من معلومات تيوفراست انما جاءته من غيره من الناس » ·

أما اذا أردنا أن نبحث عن المصادر التي استقى منها فلاسفة اليونان معلوماتهم في علمي النبات والفلاحة فنجدها في كتب أصحاب الأخبار والمؤرخين :

يقول محمد بن اسحق النديم ، في كتابه الفهرست، ان أبا سهل بن نوبخت ذكر في كتاب النهمطان أن الملك الضحاك بن قي· بنى بأرض السواد مدينة اشتق اسمها من اسم (كوكب) المشتري · فجمع فيها العلماء ، وبنى فيها اثني عشر قصراً ، على عدد بروج السماء ، وسماها بأسمائها ، وخزن كتب أهل العلم ، وأسكنها العلماء ··· وكان فيها عالم يقال له هرمس ، كان من أكملهم عقلاً ، وأصوبهم علماً ، وألطفهم نظراً · فسقط الى أرض مصر فملك أهلها ، وعمر أرضها ، وأصلح أحوال سكانها، وأظهر علمه فيها ··· ولما خرج الاسكندر ملك اليونانيين غازياً أرض فارس قتل دارا بن دارا الملك ، واستولى على ملكه ، وهدم المدائن ، وأهلك ما كان في صنوف البناء من أنواع العلم ، الذي كان منقوشاً مكتوباً في صخور ذلك وخشبه ··· ونسخ ما كان مجموعاً من ذلك في الدواوين والخزائن بمدينة اصطخر· وقلبه الى اللسان الرومي والقبطي، ثم أحرق بعد فراغه من نسخ حاجته منها ما كان مكتوباً بالفارسية ·· » ·

واذا رجعنا الى كتب التاريخ فاننا نجدكثيراً من الحوادث التي تؤيد ما ذكره ابن النديم • فمثلاً كانت المستعمرات اليونانيةمنتشرة في شرق البحر الأبيض المتوسط ، وكانتكثيرة ومزدهرة منذ زمنالاخمينيين(٣)•وكانت العداوة مستعرة بين اليونان والفرس، وكان الفينيقيون حلفاء للفرس في منافستهماليونان وكرههم لهم • وقد أدى ذلك الى نشوب عدة معارك مشهورة في التاريخ ، وكانالنصر فيها مرة للفرس وأخرى لليونان •

ولما ارتقى فيليب الثاني عرش مقدونياعام (٣٦٠ ق•م) كانت بلاد اليونان تعيش في فوضى سياسية بسبب الحروب الأهلية التيدامت فيها زهاء قرن من الزمان • لذلك قام فيليب بتدريب فيلق من الجنود المقدونيين ، استطاع بواسطته أن ينتصر على خصومه عام (٣٣٨ ق•م) وأن يؤلف الحلف الهليني • وكانفي نية فيليب أن يتوجه بعد ذلك لمنازلة خصومه الفرس لكنه اغتيل عام(٣٣٦ق•م)•

خلف الاسكندر المقدوني أباه وكانعمره لا يتجاوز العشرين عاماً فبدأ باخماد الثورات التي شبت بعد مقتل والده ، ثمتوجه لحرب الفرس فاشتبك مع دارا الثالث في معركة إسوس ، شمال سورية (عام ٣٣٣ق•م) فهزمه ، ثم لاحق فلول جيشه ، فعبر الفرات ودجلة ثم هزم دارا مرة ثانية عندمدينة اربيل عام (٣٣١ ق•م) •

استباحت جيوش اليونان أرض فارس، وقامت بتدمير عاصمتها اصطخر(٤) ، الغنية بكنوزها وآثارها • وليس بمستبعد أن يسطوالاسكندر على خزائن العلم فيها ، وفي غيرها من بلاد فارس وبلاد الرافدين ، وأن يرسلما يجده فيها الى صديقه ومؤدبه أرسطو ، الذي كان يعمل وتلامذته في مدرسة اللوقيون بأثينا •

٣ ـ المؤلفات الرومانية في علم الفلاحة والنبات :

لم يهنأ الشعب اليوناني بانتصارات الاسكندر ، ذلك لأنه توفي عام (٣٤٣ ق•م) ، وكانت قواته مبعثرة بين الشرقين الأدنىوالأوسط • فاستقل قادة جيوشه في المقاطعات التي كانوا يحتلونها ، وظهرت ثلاث أسرحاكمة ، وهم البطالسة في مصر ، والسلوقيون شمالسورية، والبارثيون جنوب بحر قزوين•

ازدادت القوة العسكرية للامبراطورية الرومانية في ذلك الوقت ، فاستطاعت أن تهزم هانيبال وتحتل قرطاجة عام (٢٠٣) ق•م ، ثمتجتاح بلاد اليونان وتخرب مدينة كورنث عام (١٤٦ ق•م) •

ان تنظيم التموين لهذه الجيوش كانيستدعي العناية بالزراعة وانتخاب الاراضي الجيدة لاستثمارها ، لا سيما أن الشعبالروماني كان مشهوراً بولعه وأسرافه في الملذات ، من أكل وشرب وغيره •

يقول العالم سارتون « ان الرومانيين قدسمعوا عن رسالة في الزراعة ، كتبت في تاريخ غير معلوم ، من قبل عالم قرطاجي يدعى(ماجو)• وبعد دمار قرطاجة على يد الرومان، أمر مجلس الشيوخ في روما بترجمة تلكالرسالة الى اللغة اللاتينية » ـ لقد ظهر في

مدينة روما موسوعتان في علم الفلاحة، تحملان نفس الاسم وهو De Re Rustica ، الأولى قام بتأليفها رجل يدعى كاتون الرقيب Porcius Caton ، عمل جندياً ومزارعاً ومحامياً ووزيراً للمال في عهد الامبراطورسيبيون الافريقي (٢٣٥-١٨٣ق·م) · وتضم موسوعته مجموعة من النصائح ، تفيد كل مزارع يعيش في منزل ريفي · وفيها وصفات طبية تتعلق بالعناية بالجروح ومعالجة أمراض الانسان والحيوان ، بطرق بدائية وسحرية أيضاً · وهي كتاب صغير لا يتجاوز عدد صفحاته الثمانين، مقسمة الى (١٦٢) فصلا· والثانية ألفها رجل من عظماء الرومان ، عاصر شيشرون وفرجيل، يدعى مرقس فارون Marcus Varron (١١٦-٢٧ق·م) · وكتابه أوسع بكثير مما كتب كاتون ، كما أن أسلوبه أكثر فصاحة وبلاغة ·

عدَّد فارون أسماء من سبقه من المؤلفين في علم الفلاحة ، ثم قال « ان جميع هؤلاء يفوقهم شهرة ماجو القرطاجي ، الذي جمع في ثمانية وعشرين كتاباً، كتبت باللغة الفينيقية، جميع الموضوعات التي عالجوها مستقلين » ·

لقد ترجمت كتب ماجو الى اليونانية من قبل رجل يدعى دونيسيوس كاسيوس ، عام (٨٨م)· ويقول العالم سارتون « اننا لا نعرف فيما اذا كان كاسيوس قد نقلها عن اللاتينية أم عن الفينيقية » · ثم يضيف الى ذلك قوله « ليس غريباً أن تفقد النسخة الفينيقية الأصلية ، ولكن العجيب ألا توجد أية بقايا من الترجمة اللاتينية » ·

كان دونيسيوس كاسيوس عالم نبات ، وينسب اليه وضع رسالتين احداهما عن العقاقير ، تعرف باسم Rhizotomica ، والأخرى عن النباتات ، وكان كتابه الأخير موضحاً بالرسوم الملونة ·

ويعتبر نيقولاوس الدمشقي آخر نباتي يستحق الذكر في العصر الهلنستي ، ولد في دمشق عام (٦٤ ق·م) ، وكان صديقاً لملك اليهود هيرود · عمل مؤرخاً ، وألف رسالة في النبات على طريقة أرسطو ، أي اهتم بحياة النبات أكثر مما اهتم بأوصافه ، لذلك نسبت رسالة أرسطو اليه ·

ان جميع المؤلفات اليونانية واللاتينية السابقة ، في علمي الزراعة والنبات ، عدا رسالة نيقولا الدمشقي ، كانت مجهولة من قبل علماء الشرق العربي · وقد بدأت المطابع في أوربا منذ عام ١٤٧٢ م بطبع مؤلفات كاتون وفارون وغيرهما باللغة اللاتينية · ثم ظهرت ترجمة تلك المؤلفات في المانيا عام ١٨٨٤ م ،وفي أمريكا عام ١٩١٣ م ، وفي انكلترا عام ١٩٣٤ م ·

وفي العصر الروماني ظهرت أيضاً موسوعتان في زمان واحد تقريباً ، وهما تضمان معلومات كثيرة تتعلق بعلم الزراعة والحرب والخطابة والقانون والفلسفة والطب · الأولى منهما تنسب الى سلزيوس Celsius ، الذي اشتهر في عهد الامبراطور تيبير Tibère (٤٢ ق·م - ٣٧ م) ، والثانية تعرف باسم التاريخ الطبيعي Historia Naturalis ، قام بتأليفها عالم روماني مشهور اسمه بلين الكبير Caius Plinus Secondus (٢٣-٧٩ م) · كان

قائداً للأسطول البحري ، وتوفي أثناء محاولته انقاذ سكان مدينتي بومبي وهيراكولوم ، عقب ثورة بركان ڤيزوف ٠

ويقول العالم ديورانت « ومما يؤسف له ان العلماء قد أجمعوا على أن كتاب سلزيوس ليس في أكثر أجزائه الا جمعاً أو شرحاً لنصوص يونانية قديمة ٠ وقد فقد هذا الكتاب في القرون الوسطى ، ثم عثر عليه خلال القرن الخامس عشر » ٠

أما موسوعة پلين فقد جمع فيها مؤلفها، كما يقول ديورانت أيضاً ، خلاصة علم زمانه وأخطائه ٠ وبحث في عشرين ألف موضوع ، واعتذر عما تركه من الموضوعات الأخرى ٠ وتضم هذه الموسوعة (٣٧) جزءاً ، كتبت باللغة اللاتينية ، ولكن لم تترجم الى اللغة العربية حسب ما نعلم ٠

ب) مؤلفات علم الفلاحة في التراث العلمي العربي :

١ ـ المؤلفات العربية الاصل

ابتدأ العرب بالتدوين والتصنيف في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة ٠ وكان هدفهم من التدوين ضبط آيات القرآن والأحاديث الشريفة ، وشرح معانيها ٠

كانت القبائل العربية تتكلم لغة ذات لهجات وألفاظ مختلفة ٠ ونظراً لاختلاط العرب بالأعاجم فقد بدأ اللحن بالظهور في صدر الاسلام ، وخاصة عند أهل الأمصار ٠ كما بدأت الكلمات الأعجمية والعامية تتسرب الى اللغة الفصحى فتفسدها ٠ لهذه الأسباب كلها أصبح من الضروري وجود مؤلفات لغوية يوضح فيها طريقة كتابة الحروف والكلمات، وتنقيطها وضبط تشكيلها ٠ واعتمدت لغة القرآن ومصحف عثمان ولهجة قريش الأساس في كل ذلك ٠

ان أول مؤلف ظهر باللغة العربية، تكلم فيه صاحبه على أسماء النبات والشجر وصفاتها هو معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي ، المتوفى بين عامي (١٧٠ ـ ١٨٠ هـ) ٠ لقد كثر الجدل حول كتاب العين من ناحية تأليفه ومؤلفه ، فقال بعضهم بأن الخليل لم يؤلفه ولا صلة له به ، وقال آخرون بأنه صاحب الفكرة في تأليفه ، أو انه اشترك بذلك ، فوضع أصوله ورتب أبوابه ، ولكن غيره حشا المفردات الواردة فيه ٠

وعلى كل فان هذا المعجم بقي معروفاً وموجوداً حتى القرن الرابع عشر للميلاد ، ثم فقدت نسخة بعد ذلك ، وأهمل بسبب ظهور معجمات أوسع مادة وأسهل تناولاً ـ ويعود الفضل الى الأب أنستاس الكرملي الذي نشر بحثاً مطولاً عنه في مجلة (لغة العرب) ، وذلك عام (١٩١٤ م) في بغداد ٠ وأعلن في مقاله اكتشاف نسخة من هذا المعجم في مدينة كربلاء وأخرى في الكاظمية ٠

وكتاب العين معجم ضخم يضم نحو (٢٥٠٠) صفحة موزعة على خمسة أجزاء ٠ وقد قام الدكتور عبدالله درويش ، من جامعة القاهرة ، بتحقيق الجزء الأول منه عام (١٩٦٧م) ٠ وبيَّن أهمية هذا المعجم للأسباب الآتية :

أولاً : ان مؤلفه من اللغويين القلائل الذين انحدروا من أصل عربي ، فهو أزدي عُماني ، نشأ وترعرع في مدينة البصرة .

ثانياً : لقد رتب الخليل معجمه هذا حسب نمط فريد من نوعه ، لم تعرفه الأمم السابقة ، فقد قسم الحروف الأبجدية الى تسع مجموعات ، كل مجموعة منها متشابهة من ناحية الصوت الناتج عند النطق بها .

ثالثاً : اعتبر الفعل الثلاثي أساساً للغة العربية ، وجاء بعده بالمصدر ، ثم قام بتفسيره . وأتى بشواهد من أشعار العرب تتضمن معنى الفعل أو الاسم . فاتخذت طريقته سنة لمن جاء من بعده ، عند وضع المعجمات . وسأذكر فيما يلي بعض الأمثلة التي وردت في معجم العين والتي تهمنا في علمي الفلاحة والنبات :

العِضّ : ما صغر من شجر الشوك .

العُضّ : النوى المرضوض تُعلفه الإبل .

العِيص : منبت خيار الشجر .

الوعر : شجر لا زال أخضر ويسمى بالفارسية السرو .

لقد نشأ في مدينة البصرة أولاً ، ثم في مدينة الكوفة بعد ذلك ، مجموعة من علماء اللغة والنحو والأدب ، تتلمذ بعضهم على يد البعض الآخر . قاموا بوضع مؤلفات لغوية هامة من الناحيتين الزراعية والنباتية وسنكتفي بذكر أشهرها :

أولاً : كتاب الصفات للنضر بن شميل :

وهو مؤلف مفقود اقتبس منه أبو عبيد القاسم بن سلام كتابه المسمى (غريب الصفات) . وقد نقل ابن النديم عن أبي الحسن بن الكوفي أسماء الأبحاث التي وردت في كتاب الصفات مما يدل على أنه لم يشاهد هذا الكتاب في زمانه .

يتألف كتاب الصفات من خمسة أجزاء :

الجزء الأول : تكلم فيه المؤلف عن خلق الانسان ـ الجود والكرم ـ صفات النساء .

الجزء الثاني: ذكر فيه أشكال الأخبية والبيوت ، وصفات الجبال والشعاب والأمتعة .

الجزء الثالث: خصصه للكلام عن الإبل .

الجزء الرابع: تكلم فيه عن الغنم والطير ، والشمس والقمر ، والليل والنهار ، الألبان والكمأة ، الحياض والأرشية والدلاء ، صنعة الخمر .

الجزء الخامس: يضم أبحاثاً عن الزرع والكرم والعنب ، وأسماء البقول والأشجار ، والرياح والأمطار .

ثانياً) كتاب النبات للأصمعي :

طبعه الأب لويس شيخو في بيروت عام ١٩٠٨ م ، بالاشتراك مع أوغست هافنر A. Haffner ، وفيما يلي لمحة موجزة عن أهم المواضيع التي وردت فيه :

أ) أسماء الأرض (التربة) في حالاتها المختلفة ، وما يصلح فيها من زرع ٠

ب) أسماء أقسام النبات في حالات نموه وإزهاره وادراكه ٠

جـ) تصنيف النباتات بحسب صفاتها الى أحرار ـ ذكور ـ حمض ـ خلة ٠

فأحرار النبات هي ما حسن ورق من البقول، وذكور النبات هي ما غلظ وخشن منها ٠

الحمض هي ما كان في طعمها ملوحة ، والخلة ما كان طعمها مستساغاً ليس فيه ملوحة ٠

د) عدد أسماء بعض النباتات والأشجار التي تنمو في السهل ، وما ينمو منها في الرمل ٠ وبلغ عدد أسماء ما ذكره منها نحو (٢٨٠) نباتاً ، الا أن الأوصاف التي ذكرها غير كافية تماماً للتعرف عليها ٠

ثالثاً) كتاب النبات لأبي حنيفة الدينوري :

مما لا شك فيه أن أشهر وأعظم من تكلم عن النباتات، من نحاة ولغويين، كان أبو حنيفة الدينوري ، المتوفى عام (٢٨٢ هـ ـ ٨٩٥ م) ٠لقد استفاد هذا العالم من مؤلفات البصريين والكوفيين ، ووضع كتاباً في علم النبات جاء في ستة مجلدات ، استقصى فيه جميع ما جاء على ألسنة العرب من أسماء النبات ٠ وسعى لمعاينة تلك النباتات في أماكنها والتأكد من صفاتها ٠ وصار كتابه عمدة للمؤلفين من أطباء وصيادلة وعشابين ، كما اعتمدته جميع المعجمات اللغوية التي ظهرت بعده ٠

لقد قام بتحقيق كتاب النبات لأبي حنيفة ، المستشرق برنهارد دلفين ، ونشر بعض أجزائه عام (١٩٥٣ م) ثم أتم جزءاً آخر عام (١٩٧٤ م) ٠ ونظراً لأن هذا الكتاب قد فقدت بعض أجزائه ، أو عزّ وجودها ،لذلك فقد قام الدكتور أحمد عيسى بك بجمع ما نقل من كتاب أبي حنيفة ، والموجود في كتب مفردات الأدوية وكتب النبات ومعاجم اللغة ، ورتبها حسب حروف ألف باء ٠ ولم يترك حسب قوله نباتاً واحداً مما ذكره أبو حنيفة في كتابه ٠ وأضاف اليه ما قاله بعض علماء اللغة في النبات ، وأطلق على مؤلفه اسم الجامع لأشتات النبات ، مقلداً ما فعل الشريف الادريسي في الاسم والعمل ٠ ولكن كتاب الدكتور أحمد عيسى لم يظهر الى الوجود حسب ما نعلم ٠

٢ ـ الكتب المترجمة الى اللغة العربية في علمي الفلاحة والنبات :

أولاً ـ الكتب اليونانية الاصل وتعرف باسم Géoponiques أو الفلاحة اليونانية :

يقول الاب بولس سباط ، في محاضرته القاها في المعهد المصري في القاهرة عام ١٩٣١ م ، ان جميع المؤلفات اليونانية القديمة قد فقدت بدون استثناء • أما أشهر هذه المؤلفات واقدمها فهو الكتاب الذي ترجمه كوسيوس ديونيسوس Cassius Dionysius عام (٨٨م) الى اليونانية • أما أصل الكتاب فهو موسوعة ماجو القرطاجي ، والتي كانت تتألف من عشرين جزءاً • وحوالي عام (١٠٠م) قام رجلان هما : Diophanès, Asinius باختصار كتاب ديونيسيوس ، ولكن ضاع الأصل والترجمة والمختصر •

ويضيف الأب سباط الى ذلك قوله « لقد ظهر في القرن الرابع للميلاد كتابان في الفلاحة اليونانيه ايضا ، أحدهما ينسب الى اناطوليوس البيروتي Vindanius Anatolius de Berytos ويتالف من اثني عشر جزءاً • والثاني ينسب الى ديديموس الاسكندراني Didymos d'Alexandrie الا أن الاصل اليوناني الكامل لهذين الكتابين مفقود أيضاً •

لقد أعلن الأب سباط في بحثه ، أنه عثر في مصر على مخطوطة عنوانها « كتاب فلاحة الارض لابطرليوس » ثم قال بأن اسم المؤلف محرّف من قبل الناسخ وأصله أنطوليوس (البيروتي) ، أي صاحب الكتاب المار الذكر •

والمخطوطة نسخة جيدة وفريدة ، كتبت في ١١ شعبان عام (٨٣٩ هـ ــ ١٤٣٦ م) • وقد جاء في مقدمتها ما يلي « هذا كتاب لأنطوليوس الحكيم ، جمعه من حكمة الحكماء القدماء ، الذين جربوا الأمور في سالف الدهور • ووضعوا الحكم في التدبير لكل أمر • وهو حكم طريف يسير ، يدل على كثير ••• وهو من الحكمة التي استخرجها بطرك الاسكندرية ، ومطران دمشق أوسطاث الراهب ، ليحيى بن خالد بن برمك • وفسره من الرومي الى العربي في شهر ربيع الآخر عام (١٧٩ هـ) • وهذه أسماء الحكماء : بقراطيس ــ أرسطوطالس ــ أراسيسطراطس ــ أدريطس ــ دمقراطيس ــ جالينوس ــ أفرقانوس ــ أبلطراخس ــ أبولينوس ــ سرابيون ــ أسقلبيون » •

أما بطرك الاسكندرية فهو ، حسب رأي الأب سباط ، بلطيان Politianus ، الذي بقي في سدة البطركية مدة (٤٦) سنة • وقد ورد ذكره في كتاب عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة • كان طبيباً عالماً ، اشتهر زمن الخليفة الرشيد ، وقام بمعالجة وشفاء احدى نسائه ، فلقي حظوة لديه • توفي عام (١٨٦ هـ ــ ٨٠٢م) ، فخلفه الراهب أوسطاث Eustathe الذي كان رئيساً لدير (القصير) في سورية ، وبقي بطركاً مدة أربع سنوات ثم توفي •

يتألف كتاب أناطوليوس البيروتي ، كما ذكرنا سابقاً من اثني عشر جزءاً ، (أو مصحفاً كما كان يقال قبل القرن الثالث للهجرة) • ويقول الأب سباط ان هذا الكتاب ، كبقية كتب الفلاحة اليونانية ينقصه الترتيب ، وخاصة من الجزء السابع الى آخر الكتاب •

مما لا شك فيه أن أشهر كتاب في الفلاحة اليونانية ، ترجم الى اللغة العربية ، هو الكتاب الذي الفه قسطوس بن اسكوراسكينه، وترجمه الى اللغة العربية سرجيس بن هليا . ويقول صاحب كشف الظنون ان هذا الكتاب نقله ايضا قسطا بن لوقا البعلبكي ، واسطات، وابو زكريا يحيى بن عدي ، ولكن ترجمة سرجيس كانت اكمل واصلح من غيرها .

ويقول الأب بولس سباط ان هذا الكتاب قام بجمعه رجل عاش في القرن السادس للميلاد، واسمه الحقيقي Cassianus Bassus Scolas ticus . وهو يتالف من عشرين جزءاً ، ويضم أبحاثا كثيرة وردت في كتاب أناطوليوس المار الذكر .

وفي منتصف القرن العاشر للميلاد اختصر الكتاب السابق ، وقدم الى قسطنطين السابع ملك بيزنطة . ثم قام بنقله الى اللغة العربية سرجيس بن هليا ، وذلك في القرن الحادي عشر . ويوجد لهذه الترجمة ثلاث نسخ ،واحدة في كل من مكتبات لايد وبرلين واكسفورد. وقد طبع هذا الكتاب في القاهرة عام ١٢٩٣هـ،دون الاشارة الى النسخة المخطوطة التي أخذ عنها، كما لم يُشر الى اسم المحقق أو الناشر. وانما سجل على غلافه خطأ أنه من تأليف قسطا بن لوقا البعلبكي (المتوفى عام ٣١١ هـ ـ ٩٢٤ م) .

يعتبر كتاب قسطوس الرومي خلاصة ماجمعه وألفه قومه في علمي الفلاحة والنبات . وهو كتاب متوسط الحجم ، جيد الترتيب والتبويب ، ويتألف من اثني عشر جزءاً ، ذات مواضيع متسلسلة ، تهم أصحاب المزارع والحقول ، وسنوجزها فيما يلي :

الجزء الأول : ابتدأ فيه بذكر أسماء الشهور والبروج والكواكب عند الروم . ثم تكلم عن مسير الشمس والقمر في البروج والمنازل، ومعرفة أوقات طلوع القمر ومغيبه، وفصول السنة ، والرياح ، والعلامات التي تدل على أحوال السنة وما يدفع عوارض الجو.

الجزء الثاني : تكلم فيه عن اختيار المساكن ، ومواضع المياه ، وصفات الأراضي وما يستعمل من السماد في اصلاحها .

الجزء الثالث : خصصه للكلام عن البذر،وما يصلح لكل أرض من أنواعه ، وانتهى الى الكلام عن الحصاد والدراس وخزن المحصول .

الجزء الرابع : تكلم فيه عن شجرة الكرمة وكل ما يتعلق بأمورها .

الجزء الخامس والسادس : ذكر فيهما ترتيب البساتين وغرس الأشجار فيها ، وتركيبها (تطعيمها) وادخار ثمارها ، مع مداواة الآفات التي تعرض لها . وخص بالذكر شجرة الزيتون .

الجزء السابع : تكلم فيه عن البقول والمقاتي ، طرق زرعها ومنافعها .

الجزء الثامن : تكلم فيه عن الخيل ـ توالدها ـ تربيتها ـ مداواتها ـ وصفاتها المحمودة والمذمومة .

الجزء التاسع والجزء العاشر : خصصهما للكلام عن تدجين وتربية الحيوانات والطيور وأحوالها ·

الجزء الحادي عشر، والجزء الثاني عشر: ذكر فيهما أموراً كثيرة ، تتعلق بأحوال البشر وعلاجهم وزينتهم وغير ذلك ·

ثانياً ــ الكتب المترجمة عن اللغة السريانية القديمة (أي الآرامية) الى العربية :

يقول العالم (ولفنسون) في كتابه تاريخ اللغات السامية « ان الهجرة الآرامية الى نواحي سورية حدثت حوالي القرن الخامس عشر قبل الميلاد · وقد استقرت جماعات من الآراميين في نواحي دمشق ، واستوطن بعضهم جنوب الفرات · وسعى ملوك بابل وآشور الى طرد القبائل الآرامية من مناطق العمران فلم يفلحوا · وقد ساعد الآراميين على توطيد أقدامهم في تلك المناطق ظهور الحثيين ، حوالي القرن الثاني عشر ق·م ، في آسيا الصغرى ، واغاراتهم على سورية والعراق ، فانشغل البابليون والآشوريون عن الآراميين ·

استطاع الآراميون بعد ذلك أن ينشئوا عدة ممالك صغيرة ، كان من أشهرها آرام دمشق ، وآرام صوبا في حوران ، وآرام بيت رحوب على ضفاف اليرموك · كما أسسوا بعض الدويلات في سورية الشمالية ، كان أهمها في منطقة شمأل وجرجوم ·

لقد قام ملك آشور ، تغلات فلاسر ، بتقويض تلك الدويلات عام ٧٣٨ ق·م ، الا ان الآراميين احتفظوا بوجودهم ونفوذهم السياسي فانتشرت حضارتهم ولغتهم بين جميع الشعوب السامية في سورية حتى ايران·

ويقول غبطة المرحوم مار أغناطيوس يعقوب الثالث ، بطرك أنطاكية وسائر المشرق « ان لغة اليهود كانت الآرامية ،سحابة الجيل الأول الرسولي وما سبقته من أجيال حتى المائة الخامسة قبل المسيح · حتى ان اليهود كتبوا بعض أسفارهم باللغة الآرامية أو بالأبجدية الآرامية » ·

ولما انتشرت الديانة المسيحية بين بعض سكان سورية وبلاد الرافدين ، أصبح اسم السرياني يطلق على من اعتنق تلك الديانة،كما ان اللغة الآرامية انقلب اسمها الى السريانية · وفي عهد الامبراطورية البيزنطية اصبحت السريانية أهم لغة بعد الاغريقية ، ولعبت دور الوسيط بين الاغريقية وبين اللغتين العربية والفارسية ·

لقد اضطررت الى وضع هذه المقدمة التاريخية ــ اللغوية ، لأمهد للكلام عن كتاب يعتبر أشهر مؤلف في علم الفلاحة ظهر في القرون الوسطى ، وعنوانه « كتاب افلاح الأرض واصلاح الزرع والشجر والثمر ودفع الآفات عنها » وقد استفاد منه جميع من ألف في علم الفلاحة وعلم النبات وعلم الأدوية حتى عصر النهضة ، ويطلق على هذا الكتاب عادة اسم (الفلاحة النبطية لابن وحشية) ·

(كتاب الفلاحة النبطية)

يقول ابن النديم في كتابه الفهرست انابن وحشية هو أبو بكر أحمد بن علي بن المختار ... الكسداني الصوفي ، من اهل قسين . وكان يدعي أنه ساحر يعمل اعمال الطلسمات ويعمل الصنعة (السيمياء) . ثم يقول بعد ذلك ومعنى كسداني : نبطي ، وهم سكان الأرض الأولى ، وهو من ولدسنحاريب . ثم يعدد بعد ذلك أسماء الكتب التي صنفها ، ومن بينها كتاب الفلاحة الكبيروالصغير .

كان ابن وحشية بالحقيقة طبيباً وعالماموسوعياً ، وفيلسوفاً متصوفاً . قام بوضع مجموعة من المؤلفات والترجمات في علم الفلاحة وعلم الأدوية وعلم السموم والسيمياء، الى جانب مؤلفاته في السحر والطلسمات وأسرار الكواكب والقرابين والأصنام وطرد الشياطين . لذلك حشره ابن النديم في زمرة المشعبذين والسحرة ، ولم يصنفه في جملة العلماء والأطباء .

لقد أطلق ابن النديم على ابن وحشية لقب الكسداني والنبطي . ومن الواضح أن كلمة كسداني هي تحريف كلداني ، أما كون ابن وحشية نبطياً فهو أمر يحتاج الى تفسير .

ان أكثر المؤرخين يعتبرون الأنباط قبائل عربية نزحت من اليمن الى سورية . وكان منهم أنباط البتراء وأنباط حران . وقد روى أصحاب الأخبار أن نابت أو نبط أو نبايوت هو الابن الأكبر لاسماعيل بن ابراهيم الخليل .

لقد استطاع الأنباط أن يؤسسوا مملكة شملت ، وهي في أوج مجدها ، منطقة واسعة من سورية . ضمت دمشق والبقاع والأقسام الجنوبية والشرقية من فلسطين وحوران ، بالاضافة الى بعض مدن شمال البحر الأحمر . واتخذ بعض ملوك الأنباط مدينة بصرى عاصمة لحكمهم ، كما كانت مدينة غزة المرفأ المفضل لتجارتهم . وقد سقطت مملكة الأنباط على يد الامبراطور الروماني تراجان عام (١٠٦) م .

يقول الدكتور جواد علي ان الأنباط عرب وان تبرأ العرب منهم ، وسبب ذلك كما يقول ، لأنهم قد تثقفوا بثقافة آرامية وكتبوا بكتابتهم ، وتأثروا بلغتهم ، حتى غلبت الآرامية عليهم . وهم فضلاً عن ذلك خالفوا سواد العرب باشتغالهم بالزراعة وباحترافهم الحرف اليدوية ... » . وقد درج العرب على اطلاق اسم النبطي على كل رجل يعمل بالأرض ويستنبط الماء ، ويتكلم برطانة أعجمية ممزوجة بكلمات عربية .

ان كتاب الفلاحة النبطية لما يزل على شكل مخطوطات قليلة ، مجزأة ومبعثرة في بعض خزائن الكتب العالمية . وقد جرت محاولات عديدة لتحقيق بعض أجزائه ، منذ أوائل القرن التاسع عشر . ويقوم حالياً الدكتور توفيق فهد الأستاذ في كلية العلوم الانسانية بجامعة ستراسبورغ في فرنسا بانجاز تحقيقه وطبعه .

وفي معهد التراث العلمي العربي بحلب يوجد نسخ مصورة لبعض مخطوطات كتاب الفلاحة النبطية ، استطعنا بعد دراستها الاطلاع على كامل أجزاء الكتاب .

يقول ابن وحشية ، في كتاب الفلاحة النبطية ، ان هذا الكتاب ألفه منذ القديم حكيم من مدينة سورا يدعى قوتامي القوقاني، معتمداً على مجموعة من قصائد وأقوال ومؤلفات لحكماء أو كهنة وانبياء أمثال صغريث ونيبوشاد ، عاشوا قبله بزمن بعيد. وقد قام ابن وحشية بنقله من اللغة السريانية القديمة (الآرامية) الى العربية عام (٢٩١ هـ — ٩٠٤ م) ، وأملاه على تلميذه ابي طالب علي بن محمد الزيات عام (٣١٨ هـ — ٩٣٠ م) .

واذا تصفحنا كتاب الفلاحة النبطية نجده موسوعة علمية — فلسفية — دينية واجتماعية ، تضم مجموعة من الأخبار والاقوال الغريبة ، نسبها المؤلف الى أنبياء لم نسمع بذكرهم ، أو جاءت أسماؤهم محرفة ، او غير خاضعة للتسلسل الزمني . والكتاب مملوء بالكلام عن الأصنام والطلاسم وعبادة الكواكب ، وغير ذلك من معتقدات صابئة حران وأهل بلاد الرافدين من بابليين وكنعانيين وغيرهم .

ومما يلفت النظر في هذا الكتاب أن مترجمه (او كما يقال مؤلفه) أي ابن وحشية، بالرغم من ادعائه اعتناق الاسلام ، الا أنه يحن بصورة واضحة الى أفكار ومعتقدات وتقاليد أهله وعشيرته، من قدماء الكسدانيين الوثنيين ، ويفتخر بهم ويمجدهم ، وخاصة في مقدمة كتابه .

لقد لفت هذا الكتاب أنظار العلماء اليهود ، لما فيه من أخبار تتعارض مع ما جاء في سفر التكوين وأخبار بني اسرائيل . وكان أول من تكلم عنه ، كما يقول المستشرق ارنست رينان ، هو العالم والطبيب اليهودي موسى بن ميمون ، في كتابه دليل الحائرين . وعنه نقل القديس توماس الاكويني وغيره من رجال الدين .

ان أغرب ما جاء في كتاب الفلاحة النبطية هو قصة آدمي الذي لقبه بأبي البشر . وهو الذي علم الناس الزراعة ،كما علمهم أسماء الكائنات من نبات وحيوان وجماد ، وكان له كتاب وصحائف جمع فيها علمه .

ولكن آدمي هذا لم يكن أول انسان ظهر على وجه الأرض ، فالجرامقة ليسوا من نسل آدم ، بينما الكسدانيين كانوا من نسله .ولهذا تختلف لغة الجرامقة عن لغة الكسدانيين والجرامقة هم من نسل الشابرقان الأول ،الذي لا يعتبر قريباً لآدمي ولا نظيراً له .

ويقول قوثامي ان أذوناي ، الذي لقبه بمعلم البشر ، كان أيضاً أقدم من آدمي . وهو الذي وضع علم الفلك وسن الشرائع . وقد أقيمت له المعابد ، واعتبر إلهاً فناناً ، وهو أول من نحت صورة الكرمة .

والى جانب هؤلاء الانبياء أو الحكماء البابليين ورد أسماء بعض النظراء لهم من الكنعانيين، أمثال أنوحا وطامثري وصردانا .وقد سعى بعضهم الى نشر فكرة التوحيد بين عبدة الأوثان ، كما فعل ينبوشاد ، قبل ابراهيم الخليل ، ومن جاء من بعده من أنبياء بني اسرائيل ، ولم يرد أي ذكر للسيد المسيح .

رأي الباحثين والمستشرقين في كتاب الفلاحة النبطية :

يضم هذا الكتاب ما يقرب من ٦٠٠ ــ ٧٠٠ ورقة من القطع الكبير • واذا أحصينا عدد الصفحات التي تحوي دراسات دينيةوفلسفية وتاريخية واجتماعية ، نجدها لا تتجاوز الخمسين صفحه • وتشمل هذه الدراسات العلاقات الاجتماعية بين المزارعين والملاكين ، واسباب انتشار عبادة الكواكب بين الاكرة ، وصلة هذه الكواكب وتاثيرها بالانسان والحيوان والنبات • وفيها ايضاتسجيل لبعض المجادلات التي حصلت بين اتباع مذاهب وتنية تلات ، كانت منتشرة فيبلاد الرافدين في القرون الاولى للميلاد ، وهي الكوثانية والشيثية والماسوية • واذااستثنينا بعض الأبحاث التي يتكلم فيها مؤلف هذا الكتاب عن تحضير الطلاسم وتأثيرها فيدفع المضار عن النباتات ، واستثنينا كذلك الطرق العجيبه التي يلجأ اليها لتخليق نباتاتجديدة ، فاننا نجد أمامنا كتاباً يضم أبحاثاً هامة تتعلق في صفات عدد كبير من النباتاتالغذائية والحراجية والطبية والتزيينية ، مع طرق زراعتها والعناية بها والاستفادةمنها ودفع الآفات عنا •

ان أول من قام بدراسة كتاب الفلاحةالنبطية دراسة علمية كان العالم الفرنسي Quatremère . وقد قدم بحثاً فيه نشربالمجلة الآسيوية عام ١٨٣٥ م • ولكن دراسته جاءت ناقصة ، لانه اعتمد فيها فقط علىمخطوطة واحدة موجودة في المكتبة الوطنية بباريس ، رقمها (٩١٣) • وهي نسخةلا تحوي سوى ثلثي الكتاب الأصلي (الجزء الثاني والثالث) • وعلى كل فقد اعتبرهكتاباً أصيلا ، ويعود تاريخ بعض ما جاء فيه الى عصر نابوخذ نصر، اي في القرن السادسقبل الميلاد •

الا أن العالم الألماني M. Meyer ، أستاذ علم النبات في جامعة كونغسبرغ نشر بحثاً عام ١٨٥٦ م رفض فيه هذا التاريخ بالاستناد الى المعطيات العلمية النباتية التي جاءت فيه • وقال ان كثيراً من النباتاتالواردة في هذا الكتاب من أصل يوناني ، يضاف اليذلك أن المعلومات الفلكية الموجودةفيه تعود الى العصر الروماني • ولهذا كله يقول الأستاذ مايران تاريخ تأليف كتابالفلاحة النبطية لا يعود لأبعد من القرن الأول للميلاد •

استطاع بعد ذلك العالم Chwolson أن يطلععلى جميع النسخ المخطوطة، من كتابالفلاحة النبطية ، والموجودة في خزائن الكتب بأوربا• وبعد أن قام بدراستها ودراسة مذهب الصابئة الحرانيين ، تقدم ببحث الى أكاديمية مدينةسانت بطرسبرغ ، نشر عام ١٨٥٩ م • وخلاصة بحثه ما يلي :

١ ــ ان قوثامى الكوكاني هو المؤلفالوحيد لهذه الموسوعة ، وليس كما قيل انها كتبت من قبل مؤلفين مختلفين ، وخلال فتراتزمنية متباعدة •

٢ ــ أما تاريخ التأليف فيعود الىالقرن الثامن قبل الميلاد •

لقد ظهر قوثامي الكوكاني ، حسب رأي العالم شولسون ، بعد قرن أو قرنين من اجتياح الكنعانيين لبلاد الرافدين ، أي حوالي القرن الثالث عشر قبل الميلاد· وبما أن قوثامي قام بجمع المواضيع الواردة في كتابه من مؤلفات حكماء ظهروا قبله بزمن طويل ، لذلك فان كتاب الفلاحة النبطية هو أقدم من أي كتاب يوناني أو روماني مشابه له · يضاف الى ذلك أن قوثامي لم يكن يعرف شيئاً عن السلوقيين والبارثيين وظهور الدينين اليهودي والمسيحي ·

قام بعد ذلك المستشرق الفرنسي ارنست رينان بدراسة تاريخية ودينية لكتاب الفلاحة النبطية عام ١٨٦١ م · وبعد أن عدد أفكار من سبقه في هذا البحث ، ناقش كلا منها على حدة ، واستنتج ان كثيراً من أسماء الأنبياء ، الواردة في هذا الكتاب مستمدة من كتاب العهد القديم · ولكنه لم يتعرض لشخصية أذوناي وصفريت ونيبوشاد وصروانا وغيرهم من الكنعانيين · ولعل أذوناي ، الذي أقيمت له المعابد ، واعتبر إلها فناناً ، وأول من نحت صورة الكرمة ، هو ديونيسوس ، إله الكرمة والخمر عند اليونانيين ، أو باخوس عند الرومان ، فيما بعد ·

عالج رينان بعض النواحي العلمية ، الموجودة في كتاب ابن وحشية ، بصورة سطحية وسريعة ، فاشار الى أن تصنيف النباتات ، وجميع الكائنات ، بالاستناد الى طبائعها الأربع ، مقتبس من أفكار الفلاسفة اليونان ، والتي كانت معروفة منذ زمن تيوفراست · واستنتج رينان أخيراً أن كتاب الفلاحة النبطية لا يتعدى تاريخ تأليفه القرن الاول للميلاد ، وان أصوله يهودية ويونانية ــ ثم اعتبره نموذجاً للكتب المزورة والمنحولة ، والتي ظهرت خلال القرنين الثاني والثالث للميلاد ·

رأي ابن خلدون في كتاب الفلاحة النبطية :

يقول ابن خلدون في مقدمته « الفلاحة هي النظر في النبات ، من حيث تنميته ونشوءه ، بالسقي والعلاج ، وتعهده بمثل ذلك · وكان للمتقدمين به عناية كثيرة ، وكان النظر فيها عندهم عاماً في النبات ، من جهة غرسه وتنميته ، ومن جهة خواصه وروحانياته ، ومشاكلتها لروحانيات الكواكب والهياكل · والمستعمل ذلك كله في باب السحر ، فعظمت عنايتهم به لأجل ذلك » ·

لقد وجد ابن خلدون في كتاب الفلاحة النبطية مزيجاً من علم وسحر فقال « ولكن لما نظر أهل الملة فيما اشتمل عليه هذا الكتاب ، وكان باب السحر مسدوداً ، والنظر فيه محظوراً ، فاقتصروا منه على الكلام في النبات ، من جهة غرسه وعلاجه ، وما يعرض له في ذلك · وحذفوا الكلام في الفن الآخر منه جملة » ·

ثم تابع ابن خلدون كلامه فقال « ان ابن العوام قد اختصر هذا الكتاب ، واكتفى منه بالقسم الخالي من السحر ، وبقي الفن الآخر مغفلاً حتى جاء مسلمة المجريطي ، فنقل منه في كتبه السحرية أمهات من مسائله » ·

الأبواب التي يتألف منها كتاب الفلاحة النبطيـة :

يتألف هذا الكتاب من مقدمة ومجموعةمن الأبواب، مقسمة الى ثلاثة أقسام، ويمكن تلخيصها فيما يلي :

المقـدمـة :

لقد وجه ابن وحشية كلامه في مقدمته الى ابنه ، فبين له السبب الذي دعاه الى نشر كتابه وهو ايصال علوم قومه ، وهم الأنباطالكسدانيون القـدماء ، الى الناس وبثهـا فيهـم ، ليعرفوا مقـدار عقولهم وادراكهملعلوم نافعة وغامضة ، عجز غيرهم من الأمم عـن استنباطهـا ·

ولتحقيق ذلك اجتهد ابن وحشية فيطلبكتب الكسدانيين ، فوجد بعضها محفوظاً عند جماعة مـن بقاياهم ، وهم في غاية الكتمانوالاخفاء لهـا ، والجزع من اظهارها · علماً بأن أفراد تلك الجماعة كانوا يجهلون ما في تلك الكتب مـن علوم ، وكان حرصهم على اخفائهـا لأن أسلافهـم أوصوهم بكتمانها ،حتى لا يطلـع النـاس على تعاليـم دينهـم وشريعتهـم وعلومهـم ·

ويقول ابن وحشية انه يخالف بني قومهفي كتمان العلوم ، لكنـه يوافقهم في كتمان الشريعة وتعاليم الدين · وهكذا قام ببذلالمال للوصول الى بعض تلك المؤلفات ، وكان أول ما نقله الى العربية هـو كتاب أذوناي البـابلي ، في أسـرار الفلك والأحكام على الحوادث ، من حركات النجوم · ثم قام بعدذلك بنقل كتاب الفلاحة وغيره مـن مؤلفات قومـه الكسدانيين ·

يتألف كتاب الفلاحة النبطية من ثلاثـةعشر باباً ذكر فيها ما يلي :

الباب الأول : تكلم فيه المؤلف عن شجرة الزيتون ، وعن صفاتها ، والطرق المستعملة في تغيير أوصاف ثمرتها ، عن طريق الانشابوالتركيب · ويقول ابن وحشية انني بدأت بذكر شجرة الزيتون لعلة بقائها، فانها أبقىالنبات كلـه فيما يلينـا ، فلذلك أضافهـا قدماؤنا الى زحل ، وقوم أضافوها مع زحلالى الشعرى اليمانية ···

الباب الثاني : وفيه بحث يتعلق بعلمالميـاه : البحث عنهـا ــ حفر الآبار وزيادة غزارتها ــ تحسين طعم الماء ونقله ·

الباب الثالث : يشـمل دراسـة لبعضالنباتات ذات الأزهار العطريـة ، وعـددها أحـد عشر نبـاتاً ·

الباب الرابع : وفيه أبحاث عن بعضالشجيرات الطبيـة أو التزيينية العطرية أو الغذائية ، وعددها ثلاثة وعشرون نبـاتاً ·

الباب الخامس : وهـو يضم المعلوماتالتي يحتاج اليهـا كـل مزارع في حقله أو مزرعته ، وتشمل العلاقات الزراعية ــ التنبؤبأحوال الجو وعلامات المطر ــ معرفة ما يصلح

من الزرع لكل نوع من الأراضي ـ زمن الزرع ـ دراسة فيزيائية لطبيعة الأراضي ـ اصلاح الأراضي بأنواع الدبال ـ استئصال الأعشاب الضارة ٠

الباب السادس : تكلم فيه عن مجموعتين من النباتات :

آ) مجموعة الحبوب والقطاني وتضم حوالي ثلاثين نوعاً ٠

ب) مجموعة النباتات ذوات البذور الزيتية وأهمها : القنب ـ القطن ـ الكتان ـ السمسم ـ اللوطس ـ السيسبان ـ الخشخاش ٠

الباب السابع والتاسع : وفيهما دراسة لمجموعة من الخضار والفطور ، وغيرهما من النباتات المستعملة في تحضير الطعام ، ويبلغ عددها (٧٠) نباتاً ٠

الباب الثامن : عالج فيه المؤلف مجموعة من الأبحاث الغريبة والهامة بالنسبة لتاريخ العلوم ٠ وهي دراسات نظرية تأملية أكثرمنها عملية تجريبية نذكر منها :

ـ تولد النباتات واختلاف أشكالها وأسبابها ـ تولد الروائح والطعوم والألوان في النبات وأسبابها ٠

ـ مقارنة بين خصائص الحيوان والنبات والجماد ـ ظهور الأوراق والثمار وتشكل الأشواك ٠

ـ الصموغ والمواد الراتنجية ، وتحول النسغ الى عصارة لبنية ـ تأثير الكواكب في اعطاء الثمار أشكالاً كروية ٠

الباب العاشر : تكلم فيه المؤلف عن شجرة الكرمة ، واعتبرها خاضعة لتأثير كوكبين هما المشتري والزهرة ٠

وبحث في هذا الباب عن الطرق المختلفة لتكاثر الكرمة ، والزمن المناسب لزرعها ، واستعمال المرايا العاكسة لتسخينها ودفع أذى البرد عنها ـ كما تكلم عن الأمراض التي تصيبها ومعالجتها ـ وأنهى بحثه بالكلام عن فوائدها الدوائية وتحضير الأدوية الترياقية من عنبها ـ وفي هذا الباب ينتهي القسم الثاني من الكتاب ٠

الباب الحادي عشر : يضم هذا الباب دراسة لعدد كبير من الأشجار ، يبلغ ثمانين نوعاً ، ثلثها طبي وثلثها مثمر والباقي نباتات ذات فائدة صناعية أو تستعمل للحرق ٠ وذكر المؤلف في هذا الباب أشكالاً مختلفة للتطعيم (التركيب) كما استخدم طرقاً سحرية لتحويل نوع من النبات الى نوع آخر ٠ كما استخدم المرايا العاكسة لأشعة الشمس للحصول على أزهار أشد رائحة وثمار أكثر عصيراً ٠

الباب الثاني عشر : خصصه المؤلف للكلام عما كان يسمى عند الاقدمين بالفن المعظيم Ars magna ، وهو يشمل الأمور الآتية :

آ) الأسباب التي تؤدي لنمو النباتات بصورة عفوية ٠

ب) الحصول على كائنات جديدة بطرق التعفين ٠

جـ) امكانية تحول أفراد من احدى الممالك الثلاث ، الحيوانية والنباتية والمعدنية ، الى أفراد من مملكة أخرى ٠ وقد جاء المؤلف بعدة أمثلة منها أن عنكبوتا الساحر قد توصل الى خلق انسان وعنزة بيضاء ، لكنه لم يستطع أن يمنحهما النطق والمحاكمة والقدرة على هضم الأغذية ٠

الباب الثالث عشر : تكلم فيه عن شجرة النخل ، من حيث زراعتها ، ونقل فسائلها ، ومعالجتها من الأمراض التي تصاب بها ، وفضل شجرة النخل على بقية الأشجار ، وفوائد ثمرها ٠

لقد جرت العادة في كتب الفلاحة اليونانية أن تخصص الأبواب الأخيرة منها للكلام عن تربية النحل والحيوانات والطيور الدواجن ٠ أما مؤلف كتاب الفلاحة النبطية فقد بين الأسباب التي دعته لاهمال تربية النحل ، لأنه عمل لا يزاوله سكان بلاده ٠ أما تربية الأبقار والأغنام وغيرها من الحيوانات فقد وضع لها كتاباً خاصاً بها ، كما قال ٠

المميزات الخاصة والأفكار الأصيلة في كتاب الفلاحة النبطية :

يعتبر هذا الكتاب خلاصة ما توصل اليه الشعوب السامية ، وخاصة فلسطين وسورية وبلاد الرافدين ، من خبرة وعلم في نطاق استثمار الأرض واصلاحها ودفع الآفات الزراعية عنها ٠ كما يمتاز عن الكتب اليونانية المتطورة ، والتي ظهرت بعده ، باحتوائه على كثير من الأفكار الدينية التي كانت تضطرم في تلك البلاد ، ممزوجة بالسحر والشعوذة واستعمال الطلاسم ٠ وهي أمور اشتهرت بها بلاد بابل منذ أقدم العصور ٠

وسنورد فيما يلي بعض الأفكار الهامة ، الغريبة والموجودة ، في كتاب الفلاحة النبطية:

آ) ان آدم (أو آدمي كما ورد في الكتاب)، هو انسان متحضر ، لأنه كان عالماً بصفات وأسماء الكائنات ، أنزل عليه كتاب وصحف ، لذلك دعي بأبي البشر ٠ وقد عاش في العصر الحديدي، لأنه استعمل أدوات من هذا المعدن ٠

ب) لقد سبق آدم الى الوجود أنبياء آخرون ، أشهرهم كاماش النهري وذواناي ، ولكل منهما كتاب في الكرمة ، وآدم زاد الناس علماً بافلاحها ٠

جـ) كان شيث (أو أشيثا) ابن آدم ، مستهاباً ، وله أتباع متطرفون يتقي الناس شرهم ٠ وهم يشكلون احدى فئات دينية ثلاث كانت تتصارع على السلطة في أرض بابل ، وهم: الشيثيون (أصحاب شيث) ــ والماساويون (أصحاب ماسي السوراني) ــ والكوكانيون ، وكان قوثامي ، المؤلف الأخير لكتاب الفلاحة النبطية ، من أصحاب هذه الطائفة ٠

كان الصراع بين هذه الفئات مبنيا على أسس ايديولوجية ، فالمتنبؤون (أي الأنبياء وأشياعهم) يؤمنون بالمعجزات والخوارق ،ويمثلهم الشيثيون • أما الفئة الأخرى فكانوا من الفلاسفة الذين يقولون بالاتفاقات الدائمة (أي هنالك قوانين طبيعية وثابتة) وهؤلاء هم من الكنعانيين والكسدانيين• وبما أن مؤلف الكتاب كان من الكسدانيين لذلك كان يظهر الخوف من التصريح بآرائه •

الا أن هذا المؤلف يناقض نفسه أحياناً، بما يتعلق بالسحر والسحرة ، فهو تارة يعمل بنصائحهم ويؤمن بتجاربهم ، وتارة نراه يتبرأ منهم • وقد امتزجت آراء المترجم بآراء المؤلف في بعض الأحيان بحيث يصعب التمييز بينهما •

د) يقول ابن وحشية في مقدمة كتابه ان صفريت (أو شجريط) كان صاحب ضياع ، وهو عالم وشاعر رمزي ، يقول قصائد يصعب فهمها ، وهو يعتبر المؤلف الأول للكتاب • وقد قام بتصنيف النباتات بحسب الكواكب التي تخضع لها • وقد اتبعه قوثامي (المؤلف الثالث) في ذلك التصنيف ، وقال بأن للكواكب طبائع كبقية الكائنات •

هـ) أما المؤلف الثاني لكتاب الفلاحة النبطية فهو نيبوشاد ، كان زاهداً ، جيد الفكر ، ينظر اليه كنبي ، وكان وثنياً وعاش قبل ابراهيم • وحينما مات نيبوشاد صار الناس ينوحون عليه في أوقات معينة من كل سنة ، تماماً كما صاروا يفعلون بعد موت تموز (دموزي) وجرجيس • علماً بأن الأول هو أدونيس عند الفينيقيين ، والثاني هو القديس المسيحي المعروف •

و) كان أنوحا (وهو أخنوخ عند العبرانيين، وادريس عند العرب المسلمين) موحِّداً، يقطن جنوب بلاد الشام • وكان أحذق من طامشري الكنعاني بتربية الكرمة ، علماً بأن الأخير كان من عبدة الكواكب •

ز) كان بين ماسي السوراني وطامشري الكنعاني مودة ومراسلة ، وكان كل منهما يفتخر بقومه ومناخ ونباتات بلده ، ويطعن بقوم وبلد الآخر •

ح) لقد صرح ابن وحشية أن قومه الكسدانيين ، وهم من الصائبة ، الذين كانوا يقدسون الكواكب السبع ، وخاصة الشمس والقمر • ويقول ان هنالك فئة من الناس تدعي أن الكواكب تكلمهم ، وان الأصنام تجيبهم • وبالرغم من أن ابن وحشية يدعي الاسلام الا أنه يقول بأن الأصنام تجيب من يسألها ، أما الكواكب فلا تكلم البشر • ويقول ان السبب في عبادة قومه للكواكب وخاصة الشمس والقمر ، لأنهم من الأكرة الذين يخدمون الأرض •

ان هذه المعلومات المتعلقة بالأنبياء والسحرة والكهنة والفلاسفة ، وعلاقتهم بعلم الفلاحة ، جعلت المستشرقين ، أمثال رينان وغيره ، يهتمون بالدرجة الأولى بتاريخ كتابة الفلاحة النبطية • وبما أن الباحثين جميعهم من اليهود أو المسيحيين الغربيين ، لذلك سعوا للمقارنة ، ولايجاد الصلة ، بين ما جاء في كتبهم المقدسة، ومؤلفات اليونان والرومان وبين ما جاء في كتاب ابن وحشية • وكانت آراؤهم متضاربة جداً كما ذكرنا سابقاً •

مما لا شك فيه أن كتاب الفلاحة النبطية هو كتاب مترجم من السريانية ، جمعت فيه معلومات وردت في مؤلفات قديمة ، ذكر أسماء بعضها ابن النديم في كتاب الفهرست. وهي من مخلفات أقوام شتى قطنوا بلاد الرافدين وأرض الشام ومصر. وقد اختلطت أفكارهم بنظريات وأفكار يونانية ورومانية وفارسية ، بحيث أصبح من المتعذر تحديد التاريخ الصحيح لتأليف كتاب الفلاحة النبطية

لقد كانت العداوة متأصلة بين سكان بابل ، من كنعانيين وآشوريين وكلدانيين وأنباط، وبين اليهود . لهذا لم يأت ابن وحشية على ذكر اليهود في كتابه . أما المسيحيون فقد ورد ذكرهم ، تلميحاً لا تصريحاً ، عند الكلام عن القديس جرجيس ، وكذلك عند الكلام عن الرهبان والزهاد ، الذين كانوا يلبسون المسوح ، ويلجأون الى الصوامع ، أو يجوبون البلاد ، دون أن يقوموا بعمل منتج . وينطبق هذا القول على زهاد النبط والهنود والنصارى والمسلمين المتصوفين .

ط) مما لا شك فيه أن مؤلف كتاب الفلاحة النبطية كان متأثراً بأفكار الفلاسفة والأطباء اليونان ، فقد أعاد قول أبقراط ان العلم أساسه القياس والتجربة . واعتنق نظرية الكون والفساد التي تكلم عنها أرسطو . كما تكلم عن الاستعمالات الطبية المختلفة لعدد كبير من النباتات . وعدد أسماء بعض الأمراض التي يصاب بها البشر وقارنها مع أمراض النبات .

لقد اعتبر الشجرة انساناً مقلوباً ، رأسه في التراب وأطرافه في الجو . وقال بأن الأشجار ، كبقية الكائنات ، تتمتع بالحركة والنمو والزيادة . وهي ذات نفس وشعور ، تتألم وتخاف، تبكي وتتكلم ، تغضب وترضى.

والنباتات ذات مزاج ، فهي اما أن تقبل مجاورة نباتات أخرى لها ، فيقال بأنها متحابة ، أو تؤذيها مجاورة بعض النباتات فيقال بأنها متنافرة أو متباغضة .

تصنيف أمراض النباتات :

قلنا بأن النباتات تصاب بآفات تشبه بأسبابها وأعراضها ومداواتها ما يصاب به الانسان . ويقسم صاحب كتاب الفلاحة النبطية أسباب هذه الأمراض الى ثلاثة أقسام : نجومي ـ طبيعي ـ فنوي . ثم يقول:

ـ وأما الموت الفنوي (أي المرضي) فهو أكثر الأسباب وجوداً وسعياً . فمنه ما يعرض من العطش ، ومنه ما ينشأ من شدة الحر أو البرد ، أو من كثرة الرطوبة الناجمة عن المطر والسقي ، وهو ما يعبر عنه بالسيل .

ـ والموت الطبيعي هو الذي ينتج عن الجفاف الذي يصاب به النبات بتأثير الهرم ، وبلوغ الغاية المقصودة للطبيعة .

أما آفة النجوم فهي تنزل بكل نبات ، كبيره وصغيره ، وتقسم الى ضربين :

آ) ضرب عام يصيب النخل والشجر والكروم وما أشبهها ، وهو أن يموت أحدها فجأة ، وتزول طراوته وخضرته ، ثم يزداد جفافاً حتى يصير حطباً ، فهذا كموت الفجاة للانسان ٠

ب) وضرب يصيب الكروم بصورة خاصة ، فيتغير لون أوراقها ، ويصبح أحمر أو بلون قشر البصل ٠٠ وتسوّد أعوادها أويضرب لونها الى الزرقة ، وتذبل أغصانها الغضة ٠

تأثير الكواكب في حياة النبات :

من المعلوم أن سكان بلاد الرافدين ، بما فيهم الصابئة وهم من بقايا الكلدانيين ، قد عبدوا الكواكب السبعة ، لما لها من تأثير مباشر في حياة الكائنات ٠ ويبين صاحب كتاب الفلاحة النبطية ذلك فيقول :

« ولولا اسخان الشمس لنا ولغيرنا لبطل كل متحرك عن الحركة ، وكل حي عن الحياة٠ وكل شيء على وجه الأرض فهو متحرك لا يمكنه السكون على وجهه البتة ، لأن الفلك يتحرك فوقه ، وجميع ما فيه من الكواكب ، اذ حركتها دائمة بما فيها ٠

وتحركات النيرين (أي الشمس والقمر)، والكواكب على الارض ، دائماً ينبعث منها بشعاعاتها ، حسب قوتها ومرتفعها ، وبحسب قربها وبعدها في مداراتها وتسامتها ، لموضع من الأرض دون موضع ، فتتكون الأكوان عنها ٠ وباختلاف هذه الحركات ، واختلاف ما ينبعث منها الى الأرض ، بوقوع شعاعها، فانها عليها يختلف اصلاحاتها وافساداتها »٠

لقد اعتقد قدماء الكلدانيين أن لكسوف الشمس والقمر تأثيرات عظيمة في أحوال النبات، وقالوا « ان كسوفات الكواكب بعضها لبعض يشبه تأثير كسوفي النيرين ٠ فمثلا يحدث في الكروم آفة عقب كسوف المريخ للمشتري ٠ وهذه الآفة اذا تغوفل عن علاج الكرم منها ماتت » ٠

ولتعليل حدوث اليرقان (الصدأ) في ورق الحنطة يقول صاحب كتاب الفلاحة النبطية : « ان زيادة ضوء القمر يمكن أن تحدث في الهواء زيادة حرارة ورطوبة محرقة ، ناجمة عن ضوء الشمس الذي ينعكس على سطح القمر ، فيجعل الهواء يسخن سخونة تشوبها الرطوبة فيعفن ٠ ويحدث من ذلك يرقان يضر بالحنطة ضرراً هو أشد وأكثر من ضرره بالكروم » ٠

لقد امتزج في هذا الكتاب علم التنجيم البابلي ، مع علم الفلك اليوناني ـ المصري ٠ واعتبرت الكواكب ، كبقية الكائنات الحية ، ذات طبائع ، ولها جنس ٠ فالشمس ذكر حار نهاري ، أما القمر فأنثى بارد ـ رطب ليلي، وكلاهما مطلعه سعد ٠ فالشمس والقمر هما النيّران اللذان يمدان الكون بالضياء والحرارة ، ويحرضان على النشوء والنمو ٠ والشمس بحركتها الانتقالية تحدث التغير الكائن في أحوال وطبائع جميع الكائنات ٠

والتغير الحادث عن الشمس انما هو تغير في العناصر الأربعة ، وفي الأجسام المركبة منها (حيوانات ــ نباتات ــ معدنيات) • أمابالنسبة للنبات فهي تحوله من شدة الى لين ، ومن لين الى شدة • ومن صغر الى كبر ،ومن رطوبة الى يبس ، ومن حر الى برد ، ومن برد الى حر ، ومن مرارة الى حلاوة ،ومن حلاوة الى مرارة ، ومن اختلافات في الطعوم والطبائع والأفعال والحجوم والصور• يضاف الى ذلك أن التدوير هو الغالب على صور جميع (ثمار) النباتات ، لأن الشمس كروي الشكل ، فالمفعول شبيه بالفاعل •

ــ والمشتري وزحل كلاهما ذكر، الا أن الأول حار يابس نهاري ، ومطلعه سعد • والثاني ، أي زحل ، بارد يابس نهاري ، ومطلعه نحس •

ــ والمريخ والزهرة كلاهما أنثى ، الا أن الأول حار يابس ليلي ومطلعه نحس ، والزهرة باردة رطبة ليلية ، ومطلعها سعد •

تصنيف الكائنات بحسب الكواكب التي تشبهها بطبائعها :

يقول مؤلف كتاب الفلاحة النبطية :

« اعلموا أن كل حيوان أسود اللون فهولزحل ، وكل حجر كذلك فهو له ، وكل نبات أسود رزين فهو له » وبما أن شجرة الزيتون قد اجتمع في ثمرتها السواد وفي خشبها الرزانة ، لذلك فهي لزحل •

وقد يشترك كوكبان في التأثير على صفات نبات معين ، فمثلا يقول صغريت « لقد اشترك في البطيخ القمر والمريخ ،ففرط رطوبته واسترخاؤه وسرعة سيلانه من القمر• وحدته التي فيه والجرد والتحليل والتنفيذ من المريخ » ثم يقول « وكذلك كل نبات وحيوان ومعدني ، انما أفعالها وطبعهاولونها وطعمها وخاصيتها حادثة من التركيب والامتزاج ، وتركيب العناصر وامتزاجها كائن عن تركيب الكواكب » •

مما سبق يتبين لنا أن كتاب الفلاحة النبطية قد ترجم من اللغة السريانية القديمة (الآرامية) الى اللغة العربية في نهاية القرن الثالث الهجري • وهو كتاب جمع من مؤلفات ظهرت في بلاد الرافدين، والبلاد المجاورة لها، خلال فترات زمنية متباعدة • ويضم الى جانب ذلك كثيراً من العقائد والتقاليد الاجتماعية والتقنيات الزراعية ، مما كان منتشراً في تلك البلاد •

وتبين لنا أيضاً أن مؤلفه كان من الصابئة الحرانيين ، عبدة الكواكب ، وكذلك مترجمه ، وان كان يدعي الاسلام • ووجدنا في هذا الكتاب أفكاراً مقتبسة من ديانات مختلفة ، فهو ينصح بحرق جثث الموتى كالهنود ، أو ينصح بدفنهم في جرار مسدودة، كما كان يفعل الكنعانيون • ومؤلف هذا الكتاب يهزأ بأصحاب الزهد والتصوف ويفتخر ببني قومه الكلدانيين، الذين يعملون بالأرض • علماً بأن أول من دعا الى الزهد والعبادة واستقبال الشمس ، بالركوع والسجود ، كانوا أتباع ماني ، الذي ظهر في بلاد فارس في القرن الثالث للميلاد •

وبعـد انتشار المسيحية ظهر في مدينـةالاسـكندريـة مذهب فلسـفي ديني ، عرف بالأفلاطونية الحديثة • وكان أصحاب هـذاالمذهب يميلون الى البحث والتفكير العقلي المجرد ، على طريقـة فلاسفة اليونان ، ثمانغمسوا في الديـن والتصـوف ، فقـادهـم تفكيرهم الى مناقضة بعض التعاليم المسيحية•وقد شاع بينهم السحر والشعوذة والتنجيم ، وصنع الطلاسم وممارسة الصنعة (السيمياء)•وظهر أثناء ذلك مجموعة مـن المؤلفات ، في بلاد الشرقين الأوسط والأدنى ، تحوي أبحاثامـن تلك العلوم الخفيـة ، بعضها منسوب لأبرقلس أو بلينـاس ، وأكثرها لهرمس •وهذا ما دعا العالم آرنست رينان الى اعتبار كتـاب الفلاحة النبطيـة نموذجاً مـن تلكالمؤلفـات •

٣ ـ كتب الفـلاحـة العربيـة :

ظهرت في البلاد العربية والاسلامية بعدانتشار الدعوة ، نهضة زراعية كان من أهم أسـبابهـا تشجيـع الرسول ﷺ على الزرعوالغرس • فمن أقواله الشريفة :

ـ من أحيا أرضاً ميتة لم تكن لأحـد قبله فهي له ••

ـ من أحيا أرضاً ميتة فله أجر فيها ، وما أكلت العافية فهو له صدقة •••

ـ من زرع أو غرس غرساً فاكل منه انسـان أو سـبع أو طـير فهو له صدقـة •

كانت طرق الزراعة والري في جنوب الجزيرة العربية وعلى أطرافها متقدمة منذ زمن مملكة سبأ وبابل وفراعنة مصر •

وكان هنالك كثير من الاراضي الخصبةوالمهملة ، والتي تحتـاج الى اليـد العاملة لاحيائها واستثمارها • ولكن نظراً لاضطرارالمجاهدين العرب في صدر الاسلام الى متابعة الجهاد ، لتثبيت دعائم الفتوحات ، فقد منعالخلفـاء الراشـدون في أول الأمر استقرار القبـائل وعملهم في خـدمة الأرض • أما فيالعصرين الأمويوالعباسي فقد تسابق الأمراء والولاة والأغنياء الىامتلاكالضياعوالاحواز،لـما كانت تدره عليهم مـن خيرات ، ولما كانت تكسبهم من السلطة والنفوذ •

لقد اهتم الأمويون بتعميم الري واصلاحالأراضي وبناء الجسور • وكان زياد بن أبيه يقطع الرجل قطعة من الأرض، ثم يدعه عامين،فان عمرها أصبحت لـه والا استردها منـه » وكذلك فعـل من جاء بعده مـن ولاة العراقوالشـام •

وفي زمن المنصور نُظّم الري على أطرافالفرات ، بشق الجـداول والترع ، ووصلت بالأقنيـة والأنهار المتفرعة من نهر الدجلة ،فتألفت شبكة من المياه أمكن بواسطتها ارواء جميع الأراضي الممتدة بين الصحراء العربيـةوجبـال كردسـتان ، وتحويلهـا الـى أرض نضـرة ••• » •

مما سبق يتبين لنـا أن الفلاحة في البلادالواقعة شرق العالم العربي كانت مزدهرة ، وان ما ورد في كتب الفلاحة النبطية واليونانيةانما يعبر عن الطرق والأفكار الزراعية التي

كانت سائدة في بلاد الهلال الخصيب ، لذلك فليس من المستغرب أن كتاب الفلاحة (لأنطوليوس البيروتي) قد ترجم زمن الرشيد(عام ١٧٩ هـ) ، كما ترجم كتاب ابن وحشية زمن المكتفي بالله العباسي (عام ٢٩١ هـ) ، الا أنه لم يشع استعمالهما وينتشر ذكرهما وتكثر نسخهما في شرق العالم العربي كما انتشر في مغربه • حتى ان ابن النديم ، في كتابه الفهرست الذي ألفه عام (٣٧٧ هـ) لم يذكر كتاب قسطوس في الفلاحة الرومية ، وكذلك لم يفعل القفطي ، المتوفى (عام ٦٤٦ هـ) •

أما صاحب كشف الظنون فيقول بأن كتاب الفلاحة الرومية نقل الى العربية من قبل عدة مترجمين وهم : قسطا بن لوقا ـ واسطاث الراهب ـ وأبو زكريا يحيى بن عدي ـ وسرجيس بن هليا ، علماً بأن الأول عاش في القرن التاسع للميلاد وعاش الأخير في القرن الحادي عشر منه وليس لدينا الا ترجمة سرجيس • واذا كان كتاب الفلاحة النبطية قد اعتبر من قبل ابن النديم كتاب سحر وشعوذة وطلاسم ، فاهمل ذكره ولم ينتشر في المشرق العربي الا أنه ذاع وانتشر واعتمد كتاباً علمياً في بلاد الأندلس •

المؤلفات العربية في علم الفلاحة الأندلسية :

لم تدم الخلافة الأموية في الأندلس أكثر من مائة وعشرين عاماً تقريباً (٩٢٩ ـ ١٠٣١ م) • ولكن على الرغم من قصر هذه المدة فقد استطاع الخليفة عبدالرحمن الناصر، ومن بعده ابنه الحكم المستنصر ، وحفيده هشام المؤيد، أن يتداركوا التفاوت الحضاري والعلمي الذي كان بين مشرق العالم العربي ومغربه •

لقد تم في هذا العصر كثير من الانجازات العسكرية والعمرانية ، وأرسلت البعثات العلمية الى بغداد ودمشق والقاهرة ، وجلبت امهات الكتب العربية ، المترجمة والأصيلة ، فامتلأت خزائن الكتب العامة والخاصة بها •وكان من جملة المؤلفات التي وصلت الى الأندلس في ذلك الحين كتاب الفلاحة النبطية لابن وحشية ، والرومية لديمقراطيس وقسطوس ، الى جانب كتاب الأعشاب لديوسقوريدس •

ظهر في الأندلس ، اثر ذلك ، عدد كبير من الباحثين المهتمين بالعلوم الدينية والطبيعية والرياضية والفلسفية • وتشكلت عدة مدارس أولها مدرسة العلوم الطبيعية والرياضية والفلكية ، وكان على رأسها أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي ، صاحب كتاب غاية الحكيم ، والمتوفى عام (٣٩٨ هـ ـ ١٠٠٨ م) •

والمدرسة الثانية اهتمت بالعقاقير والنباتات الطبية ، وكان على رأسها أبو داود سليمان بن حسان ، المعروف بابن جلجل ، المتوفى حوالي عام (٣٨٥ هـ ـ ٩٩٥ م) وله من المؤلفات : مقالة في ذكر الأدوية التي لم يذكرها ديسقوريدس ـ كتاب في تفسير أسماء الأدوية المفردة من كتاب ديسقوريدس ـ مقالة في أدوية الترياق •

الا أن هذه النهضة العلمية والعمرانية لم تبدأ ازهارها بالتفتح حتى سقطت الخلافة الأموية عام (٤٢٢ هـ ـ ١٠٣١ م) بنتيجة المنازعات الداخلية • فزالت هيبة الحكم ، وتحولت الأندلس الى دول طوائف متنازعة ، بلغ عددها عشراً وأكثر أحياناً •

تنافس ملوك الطوائف على بناء القصور ، واحاطتها بالجنات والبساتين المشتملة على انواع الازهار والاشجار المتمرة وأنواع الخضار • واطلقوا على انفسهم القاب الخلافه، فدان منهم المعتضد والمامون والمستعين والمقتدر • وقربوا اليهم الاطباء ورجال العلم والادب وتحاشوا الفلاسفه والطبيعيين •

لم يظهر في عصر الخلافة كتاب مشهور في علم الفلاحة ، ولكن يمكن الاشارة الى كتاب (اوقات السنه) ، وهو تقويم زراعي الفه الطبيب عريب بن سعيد القرطبي (ت ٢٧٠ هـ - ٩٨٠ م) ، وهو يعطي فكرة عن تنظيم الحياة الزراعيه ، وعن المراعي والأنواء ، وما يمكن انتاجه خلال فصول السنه من موارد زراعية •

كانت طليطلة احدى الممالك التي ازدهرت بعد سقوط الخلافة • ومن أشهر ملوكها يحيى بن المأمون بن ذي النون (ت ٤٢٩ هـ - ١٠٣٧ م) • لقد نشأ حول قصره حديقة تشرف على نهر تاجه ، وكان يرعى تلك الحديقة الوزير أبو المطرف عبدالرحمن بن محمد بن وافد اللخمي ، الذي اشتهر بوضع بعض المؤلفات الطبية وخاصة بعلم العقاقير • وقد عثر الدكتور خوسيه ماريا بيكروسا ، الأستاذ في جامعة برشلونة عام ١٩٤٣ ، على مخطوط دون باللغة الاسبانية ، محفوظ بالمكتبة الوطنية بمدريد ، وهو يضم كتابين في علم الفلاحة ، منقولين عن اللغة العربية ، أحدهما لابن وافد ، والثاني لعالم طليطلي آخر يدعى أبا عبدالله محمد بن ابراهيم بن بصال • وبما أن الأصل العربي للكتابين لم يكن معروفاً ، لذلك فقد ظلا مجهولين عند أكثر الباحثين •

وفي عام ١٩٤٥ م نشر الأستاذ غارسيا غومز مقالا في مجلة الأندلس ، أعلن فيه أنه عثر على النص العربي لكتاب ابن وافد ، الا أن المخطوط كان مضطرب الترتيب ومملوءاً بالأخطاء •

وبعد ذلك ببضع سنوات علم الأستاذ بيكروسا أن النص العربي لكتاب ابن بصال موجود بشكل مخطوط في حوزة الأستاذ محمد عزيمان ، سكرتير وزارة الثقافة المغربية ، فاشتركا بدراسته وتحقيقه ، ونشراه في مدينة تطوان سنة ١٩٥٥ م •

كان ابن بصال معاصراً لابن وافد ، وقيل انه كان يشرف أيضاً على بستان للسلطان في مدينة طليطلة • وقد مارس الفلاحة علماً وعملا ، وألف فيها كتابين دعا أحدهما (القصد والتبيين) ، والآخر كتاب الفلاحة • لم يجد محققا كتاب ابن بصال ترجمة كاملة لحياته ، ولكن تبين لهما ، بعد دراسة نصوص مبعثرة في بعض المؤلفات ، انه غادر مدينة طليطلة عقب سقوطها بيد الاسبان سنة ١٠٨٥ ، ثم تنقل بين قرطبة واشبيلية وغيرهما من مدن الأندلس ، وساح في بلاد البحر الأبيض المتوسط ، فزار صقلية ومصر - وقد أطلق بعضهم عليه اسم الحاج، مما يدل على زيارته للأماكن المقدسة • ونحن لا ندري في أي مكان ألّف كتابه ولا في أي مكان أو سنة توفي •

ظهر في هذا العصر عالم آخر في علم الفلاحة ، هو أبو عمر أحمد بن محمد بن حجاج الاشبيلي • وقد صنف كتابا دعاه (المقنع في علم الفلاحة) الفه عام (٤٦٤ هـ ــ ١٠٧٢ م) • ويمتاز كتابه بالايجاز ومتانة الاسلوب ، بالاضافة الى اشاراته المتكررة الى العلماء الذين أخذ عنهم ، وقد بلغ عددهم ثلاثين رجلا ، أكثرهم من اليونان والروم •

لقد تعرضت بلاد الاندلس ، منذ زمن الخليفه عبدالرحمن الناصر ، بسبب الحروب والفتن واهمال الزراعة وزيادة عدد السكان، الى قحط شديد عام (٣٠٢ هـ ــ ٩١٥ م) ، كما حلت في مدينة قرطبه مجاعة عظيمه في عهد ابنه الحكم المستنصر (٣٥٣ هـ ــ ٩٦٤ م) • وهذا ما لفت الأنظار الى ضرورة العنايه بالزراعة وتربية الدواجن وحفظ المحاصيل •

ومما زاد في البلية سقوط مدينة طليطلة بيد الاسبان عام (٤٧٨ هـ ــ ١٠٨٥ م) ، ذلك لان المسلمين فقدوا اثر ذلك سهولا خصبة ومياهاً غزيرة جارية ومحصولات زراعية وافرة • ولما ضاقت رقعة الارض التي كانوا يسيطرون عليها اكتفوا باستثمار السهول الضيقة وسفوح الجبال الشاهقة ، يزرعونها بمختلف المحاصيل •

كان المسلمون في ذلك الوقت بأشد الحاجة الى مرشدين زراعيين يهدونهم الى الطرق الصحيحة لغرس الأشجار وتقليمها وتطعيمها ، وزرع الحقول والبساتين بأنواع الحبوب والخضار، ومكافحة الآفات الزراعية • ولما كان جنوب اسبانيا (الأندلس) أقل أمطاراً ومياهاً جارية من شماله ، لذلك كانوا بحاجة لاستنباط المياه ، وشق الترع وبناء السدود واصلاح التربة وانتخاب البذور وحفظها •

مما سبق يتبين لنا الأسباب الحقيقية لظهور عدة مؤلفات في علم الفلاحة، في بلاد الأندلس، خلال الفترة الممتدة بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر ــ وبما أن تربية النحل والحيوانات والطيور الأليفة تعتبر جزءاً من حياة المزارع ، لذلك نجد أن أكثر من ألّف في علم الفلاحة قد أفرد أبواباً خاصة بتلك الأبحاث •

أما أشهر كتب الفلاحة ، التي ظهرت في الأندلس ، والتي تم تحقيقها ودراستها فهي:

١ ــ كتاب الفلاحة لابن بصال الطليطلي •

٢ ــ كتاب المقنع في الفلاحة لابن حجاج الاشبيلي •

٣ ــ كتاب الفلاحة الأندلسية لابن العوام الاشبيلي • وسأكتفي فيما يلي بذكر لمحة موجزة عن المؤلف الأول والأخير وبيان أهمية كل منهما :

١ ــ كتاب الفلاحة لابن بصال :

كان ابن بصال ، كما يقول أحد معاصريه ، عارفاً بالفلاحة علماً وعملا ، مجرباً خبيراً وبارعاً فيها • ألف كتابه في نهاية القرن الحادي عشر أو في بداية القرن الثاني عشر للميلاد • وقد نقل عنه جميع من ألف في علم الفلاحة من بعده، أمثال ابن حمدون الاشبيلي، المعروف بالحاج الغرناطي وابن حجاج وابن العوام الاشبيلي وغيرهم • وقد أشار المقري،

في كتابه نفح الطيب، الى أن ابن بصال أخرج من كتابه مطولا ومختصراً ، وان المختصر يشتمل على ستة عشر باباً ، وهو الشائع بين الناس .

لقد انتشر كتاب ابن بصال المختصر في الاندلس خلال القرن الثالث عشر . ونظراً لأهميته وشهرته فقد ترجم الى اللغة الاسبانية، وانتشرت نسخه العربية في شمال افريقيا . وعلى بعض هذه النسخ تم تحقيقه من قبل العالمين خوسه مارية بيكروسا ومحمد عزيمان (عام ١٩٥٥ م) .

يمتاز كتاب ابن بصال عن بقية المؤلفات التي صدرت قبله أو بعده بعلم الفلاحة بالمميزات الآتية :

١ ــ لقد كانت العادة ، عند تأليف كتب الفلاحة ، أن يتكلم المؤلف عن تأثير الكواكب والنجوم والأنواء والرياح ، وكيف تنتخب الأماكن لاتخاذ المساكن في الريف ــ التقويم الزراعي ــ الاستعمال الداوئي لبعض النباتات الطبية ، بالاضافة الى افراد أبحاث خاصة بزراعة شجرة الزيتون والكرمة، وعصر الزيتون والعنب ، وتربية النحل والدواجن.

أما كتاب ابن بصال فقد جاء خلواً من تلك الأبحاث ، وهذا ما يؤيد كونه مختصراً لكتاب مطول .

٢ ــ لقد رتبت فيه المواضيع بشكل علمي وتظهر روح التجربة الشخصية والمزاولة العملية بصورة واضحة .

٣ ــ لم يذكر فيه مؤلفه أي نص مقتبس من مرجع عربي أو أعجمي، علماً أنه يتضمن أفكاراً منتقاة من عدة كتب وخاصة الفلاحة النبطية والفلاحة الرومية .

٤ ــ أما الأبواب التي يتألف منها هذا الكتاب فكانت متفاوتة الطول ، وسنذكر فيما يلي عناوينها وأرقام صفحاتها، الموجودة في الكتاب المحقق والمطبوع ، وعددها ستة عشر باباً :

الباب الأول : في ذكر المياه وأصنافها وطبائعها وتأثيرها في النبات ص (٣٩ــ٤٠).

الباب الثاني: في ذكر الارضين (التربة)، وتصنيفها بحسب أنواعها وطبائعها ، وتمييز الجيد منها ، ص (٤١ــ٤٨) .

الباب الثالث : في ذكر السرقين (السماد العضوي) وفائدته للنبات . وقد قسمه الى : زبل حيواني ــ زرق طيور ــ سماد نباتي متخذ من الأوراق والأعشاب الجافة ، وأضاف اليه أخيراً رماد الحمامات ، ص (٤٩ــ٥٣) .

الباب الرابع : في اختيار الأرض واصلاحها (٥٥ــ٥٨) .

الباب الخامس والسادس : في غراسة الأشجار المثمرة والحراجية والتزيينية، بواسطة البذور أو النوامي أو القضبان أو الأوتاد ،وتكاثرها بطريقة التكبيس (الترقيد) ، مع ذكر الأوقات الملائمة لذلك ، ص (٥٩ــ٨٥).

الباب السابع : في تشمير الأشجار (التقليم والتشذيب) واصلاحها بعد هرمها ، ص (٨٦ــ٩٠) .

البابالثامن : في تركيب الأشجار بعضهافي بعض (التطعيم) ، وتصنيفهـا بحسب قابليتها للتطعيم الى اربعه أجناس : ذواتادهان ــ ذوات ألبان ــ ذوات أصماغ ــ ذوات مياه ، ص (٩١ــ١٠٤) .

الباب التاسع : تكلم فيه عن أسرار التركيب وبعض غرائب مـن أعمـالـه ، ص (١٠٥ــ١٠٨) .

الباب العاشر : في زراعة الحبوب مـنالقطاني وما أشبهها . بدأ الكلام أولا عـن تقسيم الارض الى سـبعة أقاليم ، وذكـرما يصلح فيها من مزروعات وعـددها ثلاثة عشر نباتا ، ص (١٠٩ــ١١٩) .

الباب الحادي عشر : في زراعة البذور المتخذة لاصلاح الأطعمة : كمون ــ كراويا ــ شونيزــاينسونــ كزبرة ، ص(١٢١ــ١٢٥) .

الباب الثاني عشر : في زراعـة القثـاءوالبطيـخ والقـرع وما أشـبه ذلـك ، ص (١٢٧ــ١٣٩) .

الباب الثالث عشر : في زراعة البقـولذواتالأصول، كاللفت **والجزر والفجل** والثوم والبصل ... ص (١٤١ــ١٥٠) .

الباب الرابع عشر : في زراعة البقـولالمختلفـة ، كالاكرنب **والقنبيط والاسبناخ** والرجلة ... ص (١٥١ــ١٦١) .

الباب الخامسعشر : في زراعة الرياحينذوات الأزهار وما شاكلها من الأحباق، كالورد والخـيري والبنفسـج والسوسـن والبهـــاروالنرجس والمزرنجوش والترنجـان والفيجن والخطمي والبابونج والأفسنتين ، ص (١٦٣ــ١٧٢) .

الباب السادس عشر : وهو باب جامع لأبحاث مختلفة منها مكافحة ديدان الحقل برماد النبات ــ وكيفية نقل الأعشابالبرية وزرعهافي البساتين ــ وانتخاب المكان الملائم لفتح البئر وفحصمائه ــ وجه العمل في خزن بعضالثمار،وخاصة التفـاح والرمان والقسطل والجـوز والجلوز ــ طريقـة لحفظ بـاقـات الأزهـار(شمامات حسان) . وأخيراً كيفية العمـل في صنع المصنَّب وحفظه . وهو شراب يصنع منالزبيب والخردل ويوضـع في أوعيـة فخارية (ظروف) يطلى داخلهـا بمعجون مـن العسلوالخردل (والحكمة من وضع الخردل هو توقف فعل التخمر الفولي وغيره) .

مما سبق يتبين لنـا أن كتاب ابن بصالكان أشبه ما يكـون بكتـاب مدرسي مختصـر وشامل ، يصلح للتدريس في المعاهد الزراعية،لذلك كان من أوائل الكتب العربية التي نقلت الى اللغة اللاتينية . وأجمل ما في هذا الكتابالبابان الثامن والتاسع ، وقد تكلم فيهما عـن الأشجار التي يمكن أن يتركب بعضها في بعض،وقد صنفها كما ذكرنا في أربعة أجناس : ذوات

الأدهان ــ ذوات الأصماغ ــ ذوات الألبان ــ ذوات المياه ، ثم قال : اعلم أنه قد يكون من ذوات المياه ما لا يتركب بعضه في بعض ،وكذلك من ذوات الأصماغ والألبان والأدهان ، ومنها ما يتركب بواسطة وحيلة ، وذلك لتنافرها وتضادها ٠

أما ذوات المياه فمنها : التفاح ــ الأجاص ــ السفرجل ــ الكمثرى ــ العنب وما أشبهها ٠

وذوات الأصماغ مثل : الزيتون ــ اللوز ــ عيون البقر ــ الخوخ ــ المحلب ــ حب الملوك وما أشبهها ٠

وذوات الأدهان مثل : الزيتون ــ الرند ــ اللبان ــ الضرو وما أشبهها ٠

وذوات الألبان مثل : التين ــ الزيتون ــ والدفلى وما أشبهها ٠ وهنالك جنس خامس يميل مع كل جنس ، وهي ذات المياه ،والأشجار التي لا يسقط لها ورق ٠

لقد استطاع ابن بصال بهذا التصنيف المبكر أن يجد وسيلة للتفريق بين الأجناس والأنواع ، وعدد بعد ذلك الطرق المستعملة في التركيب فقسمها الى خمسة أضرب ، ونعوتها : الرومي ــ الشق ــ الأنبوب ــ الرقعة ــ الانشاب ، ص (٩٤ــ١٠٤) ٠ ثم قال : اعلم أنه يدخل على التركيب عوارض وعلل وذلك لقلة معرفة أهل هذا الشأن ٠ ونبه بعد ذلك الى الاحتياطات التي يجب أن تتخذ لنجاح التطعيم ٠

٢ ــ كتاب الفلاحة الأندلسية لابن العوام الاشبيلي :

وهو بدون شك أشهر كتاب في علم الفلاحة ، ظهر في مغرب العالم الاسلامي ، في نهاية القرن الثاني عشر للميلاد ٠ ولكن للأسف تأخر علماء المشرق عن الاطلاع على هذا الكتاب ومشابهاتها ، بدليل أن حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون ، وكذلك ابن خلكان في كتابه وفيات الأعيان لم يذكرا شيئاً عن كتب الفلاحة الأندلسية ٠

لقد ورد في دائرة المعارف الاسلامية لمحة مختصرة عن حياة ابن العوام جاء فيها ما يلي « هو أبو زكريا يحيى بن محمد بن أحمد بن العوام الاشبيلي ، صنف كتاباً كبيراً في الفلاحة عنوانه (كتاب الفلاحة) ولا نكاد نعرف شيئاً عن حياة هذا المؤلف ، وكل ما نعرفه أنه كان يعيش حوالي نهاية القرن الثاني عشر الميلادي ، وان أصله من اشبيلية ٠ وقد ذكره ابن خلدون دون أن يعرف له هذا المصنف ، الذي كان يعتبره موجزاً لكتاب الفلاحة النبطية » ٠

يوجد لكتاب ابن العوام ثلاث مخطوطات الأولى كانت محفوظة بمكتبة الأسكوريال باسبانيا ثم انتقلت الى لندن ، والثانية موجودة في مكتبة لايدن Leyden في هولندا ، والثالثة ناقصة ومحفوظة في المكتبة الوطنية بباريس ٠

لقد قام الراهب الماروني ميشيل غزيري Casiri ، بين عامي ١٧٤٩ــ١٧٥٣ م ، بفهرسة المخطوطات العربية الموجودة في مكتبة الأسكوريال ٠ ووضع فهرساً لها مؤلفاً من

جزأين دعاه Bibliothéca Arabica Hispana Escurialiensis ، أحصى فيه تلك المخطوطات، فبلغ عددها (١٨٥١) ، وقد طبع فهرسه بين عامي (١٧٦٠ـ١٧٧٠) م ٠

كان ميشيل غزيري أول من لفت أنظار الباحثين الى أهمية مخطوط الفلاحة لابن العوام ، فقام احد تلاميذه المدعو Don Banqueri بنشر هذا الكتاب وترجمته الى اللغة الاسبانية عام ١٨٠٢ م في مدريد ٠ ثم توالت الدراسات لكتاب ابن العوام فقدم الباحث أنطوان بازي تقريراً عنه الى الجمعية الوطنية الزراعية بباريس عام ١٨٥٩ م قال فيه :

« لا تقتصر قيمة هذا الكتاب على كونه يحوي الفنون الزراعية القديمة ، والتي كانت متبعة في الأندلس ، بل له قيمة ثانية وهو كشف النقاب عن آن العرب كان لهم ملحوظات في الطبيعة والكيمياء ما كنا نرتقب وجودها لديهم » ٠

ثم قام بعد ذلك الاستاذ Clément Mullet بترجمة كتاب ابن العوام الى اللغة الفرنسية ، وطبعه ونشره في جزأين عام ١٨٦٤ـ١٨٦٦ م في مدينة باريس ٠

لقد بين ابن العوام في مقدمة كتابه الأهداف التي سعى اليها عند وضع مؤلفه ، وهي مساعدة من يريد ان يتخذ الفلاحة صناعة يستعين بها بحول الله على قوته وقوت عياله ٠ وأشار الى عدة أقوال وأحاديث شريفة منها (اطلبوا الرزق في خبايا الأرض) ٠ ثم قال بأن كتابه هذا يعين العامل على استصلاح الارض وافلاحها والاستغناء عن تقليد العوام في شأنها ، اذ لا يجني اللبيب من تقليدهم فائدة ٠

قسم ابن العوام كتابه الى خمسة وثلاثين بابا ، وقال انه اعتمد على ما تضمنه كتاب الشيخ الفقيه الإمام أبي عمر بن حجاج المسمى (بالمقنع) ، وهو الذي ألفه في سنة ست وستين وأربع ماية (١٠٧٤ م) ٠ وقال ابن العوام ان كتاب المقنع بني على آراء جلة من الفلاحين والمتكلمين ، نقل عنهم ابن حجاج نصوصاً من أقوالهم وعزاها اليهم ، وعددهم ثلاثون رجلاً ، عدد أسماء المقدمين منهم ، ثم ذكر أسماء بعض العلماء الشرقيين ، وهم الرازي واسحق بن سليمان وثابت بن قرة وأبو حنيفة الدينوري ٠ ثم أضاف ابن العوام الى ذلك قوله « واعتمدت أيضاً على ما استحسنه من كتاب الفلاحة النبطية ، ورمزت اليه بحرف (ط) ، وعلى كتاب الشيخ أبي عبدالله محمد بن ابراهيم بن الفصال الأندلسي ، وهو المبني على تجاربه ، وعلامته على وجه الاختصار (ص) ، وعلى كتاب الشيخ الحكيم أبي الخير الاشبيلي وعلامته (خ) وكتاب الحاج الغرناطي وعلامته (غ) ، وكتاب ابن أبي الجواد وكتاب غريب بن سعد وغيرهم » ٠

لقد اتبع كل من ابن حجاج وابن العوام طريقة أبي بكر الرازي ، الواردة في كتابه الحاوي في الطب ، فذكر كل منهما أسماء العلماء الذين أخذ عنهم ، والافكار التي اقتبسها منهم ٠ ثم أضاف الى ذلك رأيه الشخصي المبني على المحاكمة العقلية والخبرة العملية والتجربة الشخصية ٠ وبما أنه قدتم حديثاً تحقيق ودراسة كتاب (المقنع في الفلاحة) لابن حجاج ، من قبل الباحثين السيدين صلاح جرار وجاسر أبو صفية ، تحت اشراف الأستاذ الدكتور عبدالعزيز الدوري ، وطبع ونشر من قبل مجمع اللغة

العربية الأردني عام ١٩٨٢ م ، لذلك يمكنناأن نقوم بالمقارنة بين الكتابين لما في ذلك من الفائـدة :

أولاً : ان كتاب المقنع لابن حجاج مؤلف موجز ، لا تتجاوز عدد صفحاته (١٢٤) صفحة، بينما نجد كتاب الفلاحة لابن العوام موسوعة يتجاوز عدد صفحاته (١٥٠٠) .

ثانياً : يتألف كتاب المقنع من مجموعة أبحاث ، بعضها صغير لا يتجاوز حجمه نصف صفحة أو أقل . وهـذه الأبحاث غـير مصنفة حسب الطريقة التقليدية الى فصول وأبواب . بينما نجد كتاب ابن العوام مصنفاً في جزأين، يضم الجزء الأول ستة عشـر فصـلاً ، ويضم الثاني ثمانية عشر فصلاً .

ثالثاً : ان المواضيع المدرجـة في كتـاب المقنع غير مرتبة بصورة جيدة ، فهنالك تكرار في الكلام عن زراعة الكرمة والزيتون والأشجار المثمرة وتطعيمها والبقول ، بحيث نجد قسماً منها في أول الكتاب والقسم الثاني في آخره .

رابعاً : لقد خصص ابن حجاج جزءاً من كتابه الموجز للكلام عـن تربية النحل والحمام والـدجاج والأوز والطواويس والحجـل ، بالاضافة الى مكافحة بعض الحيوانات الضارية وطرد الفـأر والزواحف والبـق والذبـاب والبعوض .

وبدلاً من أن يجعل موضوعه هذا في نهاية الكتاب ، كما هي العادة ، جعله في منتصفه ، ص (٧٠ـ٨٤) .

ان جميع هذه المعطيات التي ذكرناها تدل على أن كتاب المقنـع الذي تم تحقيقه ليس سوى مختصر مـن كتاب مطول وضعه المؤلف نفسه : بدليل وجود كثير مـن الأفكار التي أعلن ابن العوام أنه اقتبسها من كتـاب ابن حجاج لم يرد ذكرها في كتاب المقنع .

خامساً : اذا أردنا أن نقارن بين أسماء المواضيع التي طرقهـا ابن حجاج ، في كتابه المقنع ، والأبحاث التي وردت في فصول كتاب الفلاحة الأندلسية لابن العوام فاننا نجد أنها واحدة تقريباً ، كما أن المصادر واحدة ولكن الكتاب الأول مختصر عملي والكتاب الثـاني مفصل وموسوعي. وسنذكر فيما يلي الأبواب التي يتالف منها كتاب ابن العوام :

الفصل الأول : معرفـة الأراضي وأنواعهـا .

الفصل الثاني : أنواع الأسـمدة ومنـافعهـا .

الفصل الثالث : أنواع الميـاه وطبيعتها .

الفصل الرابع : انشاء الجنائن وتنظيمها .

الفصل الخامس والسادس : غرس النصوب وانشاء المشاتل .

الفصل السابع حتى التاسع : زراعة بزر الزيتـون وتطعيم شجرتـه وقطف ثمـرها وتقليمها وأنواع التطعيم .

الفصل الثالث عشر : اخصاب الأشجار الاصطناعي ـ والغاية الزراعية للحصول على ثمار جيدة ٠

الفصل الرابع عشر : مكافحة الأمراض النباتية

الفصل الخامس عشر : استخدام بعض الطرق لاعطاء الثمار طعماً عطرياً والورد ألواناً جديدة ٠

الفصل السادس عشر : الطرق المستعملة لحفظ الحبوب والبندورة والخضروات والثمار المختلفة ٠

الفصل السابع عشر حتى الثلاثين : تكلم فيها ابن العوام عن زراعة مختلف أنواع الحبوب والخضراوات والبقول وبعض النباتات الصناعية ٠

أما الفصول الباقية فقد خصصها للكلام عن تربية البقر والغنم والخيل والحمير والبغال وانتخاب أجودها والعناية بها ومداواتها من بعض الأمراض ٠ وأخيراً تكلم عن تربية الطيور من حمام وبط ودجاج وأوز وانتهى بتربية النحل ٠

□ الحواشي :

١ ـ من القرن الخامس ق٠م

٢ ـ من القرن الرابع ق٠م ٠

٣ ـ اسرة فارسية حكمت ايران بين القرنين السادس والرابع ق٠م ٠

4 — **Persepolis.**

★ ★ ★

« أسماء المراجع »

١ ـ تاريخ العلم — لجورج سارتون
٢ ـ تاريخ الحضارة — لجول ديورانت
٣ ـ كتاب الفهرست — لابن النديم
٤ ـ أخبار الحكماء — للقفطي
٥ ـ من الواح سومر — صموئيل كريمر
٦ ـ سومر واكاد — وديع بشور
٧ ـ ماري — اندريه بارو
٨ ـ تاريخ سورية — أسد أشقر
٩ ـ عيون الانباء — ابن ابي اصيبعة
١٠ ـ معجم العين — للخليل بن احمد
١١ ـ كشف الظنون — حاجي خليفة
١٢ ـ العرب قبل الاسلام — جواد علي
١٣ ـ كتاب الفلاحة النبطية — مخطوط
١٤ ـ كتاب ابن بصال — تحقيق بكروسيا
١٥ ـ كتاب المقنع — تحقيق جرار وابوصفية
١٦ ـ تاريخ الزراعة — عادل ابو النصر
١٧ ـ كتاب الفلاحة — لابن العوام مخطوط
١٨ ـ مقدمة ابن خلدون
١٩ ـ غاية الحكيم — لأحمد بن مسلمة الجريطي
٢٠ ـ مقالات ومحاضرات — للدكتور توفيق فهد
٢١ ـ تاريخ اللغات السامية — ولفنسون
٢٢ ـ الحقائق الجلية ـ البراهين الحسية البطريرك اغناطيوس يعقوب
٢٣ ـ مقالة الأب بولس سباط في المعهد المصري
٢٤ ـ المجلة الاسيوية لعام ١٨٣٥

الكافي في الكحل
لخليفة ابن أبي المحاسن الحلبي
دراسة هيستوريوغرافية

د. نشأت الحمارنه

المقدمة

١ ــ بين خليفة وهيرشبرغ :

في الفترة الواقعة بين عامي ١٢٥٦ ــ ١٢٧٥ م (= ٦٥٤ ، ٦٧٣ هـ) كتب خليفة بن أبي المحاسن الحلبي كتاباً في طب العين سماه : الكافي في الكحل ·

ويدين مؤرخو العلوم بالفضل للطبيب الفرنسي لوكلير(١) الذي كان أول من ذكر هذا الكتاب وعرّف به وأعطى لمحة موجزة عن محتواه ، وذلك عام ١٨٧٦ ، فقد اطلع لوكلير على مخطوطة هذا الكتاب المحفوظة في باريس(٢) والمعتبرة فريدة في مكتبات أوربا ، وأشار الى وجود نسخة أخرى من الكتاب في احدى مكتبات الشرق ·

ولكن الدراسة الجادة للكتاب جاءت على يد هيرشبرغ الذي نوه بأهميته عام ١٩٠٥ وقام بعرض محتواه(٣) العلمي ، واختيار بعض فصوله ثم ترجمتها الى الألمانية بالتعاون(٤) مع ليبرت ومتفوخ ·

وهيرشبرغ ــ الذي عرف بنقده الساخر ــ يغمز من جانب لوكلير كلما استطاع الى ذلك سبيلا ، وهنا يجد مناسبتين لذلك ، فيغتنمهما ، وهو الزميل والأستاذ برصانة تليق به :

أولا ــ ان لوكلير لا يعرف أين توجد تلك النسخة الخطية الثانية من كتاب خليفة ، ولو عرف ذلك لذكره للقارىء(٥) ، وماذكره لهذه المخطوطة الموجودة في احدى مكتبات الشرق الا ضرب من التنبؤ · ويحب هيرشبرغ أن يشيد ببروكلمان ، الذي أشار الى مكان وجود هذه المخطوطة في كتابه (تاريخ الأدب العربي) ، فهي في استانبول(٦) · ويؤكد هيرشبرغ ان كتاب بروكلمان لا غنى عنه ·

ثانياً ـ ان لوكلير الذي أعطى فكرةعنمحتوى كتاب خليفة لم ينتبه الى أهمية مقدمته(٧) .

ففي مطلع الكتاب سرد المؤلف قائمة من أسماء المراجع التي اعتمد عليها حينما صنف كتابه . وقد حدثهذا في القرنالثالثعشر ، وهو شيء يستحق أن يهتم الباحثبه وأن يتوقف عنده . ومن هنا فان مقدمةالكتاب تحمل معنى كبيراً بالنسبة الى مؤرخي الحضارة .

وكما أن لوكلير لم ينتبه الى أهمية مقدمة الكتاب فان بانسييه أيضاً لم ينتبه اليها(٨) .

ويروي لنا هيرشبرغ(٩) كيف تمكن منمعرفة ان ثمة نسخة ثانية من كتاب خليفة في استانبول ، وكيف ان بروكلمان كان قدوقع في خطأ حينما ذكر أن اسم هذا المخطوط الموجود هناك هو (الكافي في الطب) بينمااسمه الصحيح هو (الكافي في الكحل) .

وقد ذكر بروكلمان عام ١٩٠٢ معلومات غير صحيحة(١٠) عن تاريخ ظهور هذا الكتاب ، ذلك أنه ظن ان سنة الانتهاء من نسخ مخطوطة استانبول هي سنة الانتهاء من تأليف الكتاب ، ولكن الأمر اتضح فيمابعد وأمكن تصحيحهذا الخطأ ، وحينماكتب بروكلمان (الذيل) سنة ١٩٣٧ أورد اسمالكتاب بشكل صحيح(١١) .

٢ ـ قائمة هيرشبرغ بمراجع كتاب الكافي:

حينما اختار هيرشبرغ وزميلاه بعضالأجزاء الهامة من كتاب الكافي في الكحل لترجمتها الى الألمانية كان مطلع الكتابأحدهذه الأجزاء ، وذلك لاحتوائه على قائمة المراجع التي أشار اليها المؤلف .

وفي الحقيقة فقد كان هيرشبرغ عام ١٩٠٥ لا يكاد(١٢) يصدق أن مثل هذه الظاهرة النادرة في تاريخ الطب لم تكن قدلفتت انتباه الزملاء الذين رأوا كتاب خليفة ، ولكنه في عام ١٩٠٨ يجزم(١٣) بانههو أول من انتبه اليها وسلط عليها الأنوار.

وبمقارنة النسختين المخطوطتين الوحيدتين للكتاب تبين لهيرشبرغ أن ناسخمخطوطة باريس قد أسقط(١٤) خمسة من هذهالمراجع ، كما تبين له في مقابل ذلك وجود سبعة أسماء في نسخة استنبول بدلا منخمسة ، ذلك ان اسمين من هذه الأسماءجاءا مكررين .

وهكذا فقد تمكن هيرشبرغ من وضعالقائمة الصحيحة من ثمانية عشر مرجعاً .

وقد جاء ذكر هذه المراجع في مطلعكتاب (الكافي في الكحل) على شكل تعداد غير مرقم ، وقد رتبها هيرشبرغ وفق التسلسلالذي وردت به في الأصل وجعل منها قائمة ، وأعطاها أرقاماً تسهيلا للبحث والدراسة ، وجعل منها ـ بحق ـ مصدراً يعود اليه المؤرخ للتعرف على أسماء الكحالين العربوعلى أسماء كتبهم .

أما المؤلفون الخمسة الذين سقطت أسماؤهم من نسخة باريس فهم : العكبري ، والأميدي ، وعبدان ، وابن ذهيل المصري ،وموسى بن سيار · والاسمان الأخيران هما اللذان تكررت كتابتهما في نسخةاستانبول·

وقد أشار هيرشبرغ منذ عام ١٩٠٥ الىأن أربعة من هذه المراجع غير معروفة ، وانه لم يسبق لأحد أن سمع حتى باسمها (١٥)·

وهذه هي كتب : دانيال بن شعيا ، والعكبري ، وابن سيّار(١٦) ، والدادان ·

ولكن هيرشبرغ لم يوضح قوله هذا فيتلك السنة ، بل شرحه عام ١٩٠٨(١٧) ·

وفي الحقيقة فان كتاب هيرشبرغ (تاريخ طب العيون في العصر الوسيط) الذي صدر عام ١٩٠٨ قد تضمن جميع ما جاء فيكتابه (كتب طب العيون التعليميةالعربية) الذي صدر عام ١٩٠٥ مع بعض الاضافاتوالتنقيحات ·

وفي هذا البحث الذي نحن بصدده الآنجاءت بعض أهم هذه التنقيحات · وأحدها هو الهامش(١٨) الذي أضافه هيرشبرغ الىالفقرة التي أشار فيها الى المراجع الأربعة غير المعروفة ·

ففي هذا الهامش يذكر هيرشبرغ أسماء الكتب التي جاءت في قائمة مراجع خليفة واحداً واحداً ، ويبين ماإذا كانت هذه الكتبمعروفة لمؤرخي الطب ، أو أين وردت أسماؤها في حال ما اذا كانت غير معروفة ·

ومن نافلة القول أن نشير هنا الى أنالفضل كله أو جله يعود الى هير شبرغ في التعريف بمحتوى هذه الكتب التي كانت معروفة في أيامه، وأن جزءاً كبيراً من كتبالكحل العربية أصبح معروفاً نتيجة لأعمالهير شبرغ : مقالاته وترجماته وكتبه ·

ويقع هذا الهامش في (٢٥) سطراً ،وربما جاءت كتابته على عجلة من الأمر ، لأن ذلك قد يفسر لنا الاضطراب(١٩)الموجودفيه ، ولعل اضطرار هير شبرغ الىالتركيز الشديد والايجاز هو الذي جعل فهم ما وردفي هذا الهامش عسيراً ·

لقد كان هيرشبرغ مضطراً الى هـذا التوضيح لسببين :

أولهما : لشرح عبارته المتعلقة بالكتبالأربعة المجهولة ، بعد أن ظلت هذه العبارة منذ عام ١٩٠٥ مفتقرة الى التفسيروالتوثيق· وهو يعرف ان الأوساط العلمية تنتظر منه بالذات هذا التوضيح ·

وثانيهما : لأنه كان لا يتساهل مع زملائه المؤرخين اذا بدا منهم شيء منالتقصير في مراعاة شروط الدقة المتناهية في البحثالعلمي ، أو اذا مالوا الى التسرع في الحكم على الأشياء ، فمن باب أولى أن لا يترك فيكتابه فقرة تحتاج الى الايضاح أو تعطي فرصة لمنتقد ·

وقد سبق أن أشرنا الى نقد هيرشبرغ للوكلير وپانسييه ، هذه الظاهرة التي تتكرر في كتابه وتشمل عدداً من مؤرخي الطب .

لقد سها هيرشبرغ عن ذكر خمسة من الكتب في هذا الهامش ، ثلاثة(٢٠) منها بين المراجع التي قال عنها انها غير معروفة ، واثنان(٢١) ذكرهما في متن كتابه .

٣ ـ مراجع الكتاب :

نعيد هنا تصنيف هذه المراجع حسب الموقع الذي احتلته في كتاب هيرشبرغ .

أ ـ أربعة منها : قال عنها انها غير معروفة .

- ـ المرجع ٥ في القائمة : شرح دانيال بن شعيا لتذكرة علي بن عيسى الكحال .
- ـ المرجع ٩ : كتاب العكبري .
- ـ المرجع ١١ : كتاب أبي ماهر موسى بن سيار
- ـ المرجع ١٤ : كتاب (الدادان ؟ !) الكحال(٢٢) .

ب ـ وعن مرجعين اثنين قال انه وجد لهما ذكراً في كتاب (المعالجات البقراطية) لأبي الحسن أحمد بن محمد الطبري ، هذا الكتاب الذي ظهر في القرن العاشر الميلادي ، والذي خصص هيرشبرغ له أكثر(٢٣) من فقرة في كتابه (تاريخ طب العيون في العصر الوسيط).

- ـ المرجع ١٢ : مقالة ابن ذهيل المصري .
- ـ المرجع ١٣ : كتاب عبدان الكحال .

ج ـ ثلاثة مراجع قال انه تعرف عليها ، وورد ذكرها في أماكن متفرقة من كتابه (التاريخ) وسوف نشير الى ذلك في حينه .

- ـ المرجع ٦ : المشجَّر للرازي في العين .
- ـ المرجع ١٨ : ارجوزة للحصني في العين .
- ـ المرجع ١٠ : كتاب الاميدي الكحال .

أما كتاب الاميدي فلا شك أن هيرشبرغ يعرفه ، ذلك أن الأميدي هو الطبيب اليوناني ايتيوس(٢٤) الذي كتب عنه هيرشبرغ في الجزء الأول من كتابه (التاريخ) .

وأما المرجعان الأول والثاني ، فنحن نعتقد انهما سيكونان موضع مناقشة ، فربما كان ظن هيرشبرغ في غير محله .

د ــ أما الكتب التسعة الباقية فقد خص هيرشبرغ كل واحد منها بفصل مستقل في كتابه ·

ــ المرجع ١	:	المقالات العشر لحنين ·
ــ المرجع ٢	:	كتاب المسائل في العين لحنين ·
ــ المرجع ٣	:	كتاب تعريف أمراض العين لحبيش ·
ــ المرجع ٤	:	تذكرة الكحالين لعلي بن عيسى
ــ المرجع ٧	:	كتاب النهاية في الكحل ·
ــ المرجع ٨	:	تذكرة منصور ·
ــ المرجع ١٥	:	مقالة ابن المطرف ذي الوزارتين المغربي ·
ــ المرجع ١٦	:	كتاب اصلاح الباصر والبصيرة ·
ــ المرجع ١٧	:	كتاب امتحان الكحال ·

ولا شك أن كتاب هيرشبرغ (التاريخ) ما يزال يعتبر المرجع الرئيسي لدراسة تاريخ طب العيون عند العرب ، وهو عمل عظيم لا يوجد حتى الآن أي عمل آخر جدير بمنافسته · وقد رغب الاتحاد الدولي لجمعيات أطباء العيون في ترجمة هذا العمل كاملا الى الانكليزية · وقد قام الأستاذ بلودي(٢٥) بالترجمة من الألمانية على أحسن وجه · وهذا الاجراء في حد ذاته دليل على المركز العلمي الذي ما يزال كتاب هيرشبرغ يحتله بعد مرور ثمانين عاماً على صدوره · وهذا شيء نادر في تاريخ العلوم ·

وحتى في اللغة الألمانية : حينما رغب الأستاذ فلهائن(٢٦) في تخصيص جزء من كتابه (طبيب العيون) لتاريخ هذا الفرع من فروع الطب ، لم يجد مؤلف هذا المجلد الزميل(٢٧) منشو أحسن من كتاب هيرشبرغ ليجعل منه نبراساً ونموذجاً يحتذى ومنهلا فاغترف منه معظم مادة الكتاب ·

★ ★ ★

وفي الحقيقة فان البحث العلمي لم يتوقف ، وعلى ذلك فقد انجلت بعض غوامض الأمور التي كانت مجهولة أيام هيرشبرغ ،فعثر المنقبون على عدد من الكتب التي لم تكن قد رأت النور من جديد في زمن هيرشبرغ · ونشر بعض الباحثين كتباً حققوها · وترجم بعض المستشرقين كتباً أخرى الى بعض اللغات الأوربية · ولهذا فان كتاب هيرشبرغ ــ الذي لا يعلى عليه حتى يومنا هذا ــ صار بحاجة الى بعض الاضافات ·

وأحسن مثل على ما نقوله هو أعمال مايرهوف(٢٨) الذي كان معاصراً لهيرشبرغ، ولكنه توفي بعده ، الذي يكن له كل احترام وتقدير ·

والمثل الآخر الذي نسوقه هو ما ألمحنا اليه قبل قليل من أن استنتاج هيرشبرغ حول كنه (أرجوزة الحصني) ما يزال يفتقر الى التوثيق وينبغي أن يصبح موضع مناقشة ·

أما المثل الثالث فقد أشرنا اليه أيضاً ،وهو ان كتاب (المشجر للرازي في العين)قد لا يكون الكتاب الذي يعنيه هيرشبرغ(٢٩) ·

وكذلك الأمر في كتاب (النهاية في الكحل) : ربما كان خليفة يعني كتاب الحريري(٣٠) الذي ظهر للنور ثانية من جديد ، وليس كتاب خلف الطولوني .

والمنطق نفسه يسري على الكتب التي قال عنها هيرشبرغ أنها غير معروفة ، لم يسمع بها أحد ، اثنان منهما وُجدا في استانبول هما كتاب العكبري ، وكتاب دانيال بن شعيا .

* * *

كتاب الأميدي الكحال

يُنسب ايتيوس الأميدي الى البلدة التي ولد فيها، والتي تقع على نهر دجلة قريباً من الرها ونصيبين(٣١) . عاش في القرن السادس الميلادي ، وألف كتاباً في الطب عديد الأجزاء ذكره ابن أبي أصيبعة(٣٢) خصص فيه الجزء السابع لطب العيون .

ويتعجب(٣٣) هيرشبرغ كيف يأتي ذكر ايتيوس بين الكحالين ، ويبدو ان الجزء السابع من كتابه قد ترجم الى العربية(٣٤) وأخرج على هيئة كتاب مستقل (٣٥) تداوله الأطباء العرب .

وقد تعرف العرب على كتاب ايتيوس واقتبسوا منه اعتباراً من عصر(٣٦) ابن سينا(٣٧) والبيروني(٣٨) ، وربما قبل ذلك(٣٩) .

وقد وصلت ترجمة كتاب اتيوس الأميدي الى الأندلس ، فقد ذكر (سليمان بن الحارث(٤٠) !) ان هذا الكتاب كان بحوزته واقتبس منه .

ويستغرب(٤١) هيرشبرغ كذلك أن يرد اسم ايتيوس عند خليفة(٤٢) بين الأطباء العرب .

وقد كتب هيرشبرغ عن : (طب العيون عند ايتيوس) مفصلا(٤٣) ، كما أشار اليه في الجزء الأول(٤٤) من كتابه (تاريخ طب العيون) ذاكراً وجود طبعة اغريقية للكتاب(٤٥) وترجمة لاتينية .

ولا نعرف أن أحداً قد عثر على كتاب ايتيوس المترجم الى العربية .

المقالات العشر في العين
لحنين بن اسحق العبادي

بيَّن هيرشبرغ في فصل مستقل(٤٦) الدور الهام الذي لعبه هذا الكتاب في تاريخ طب العيون ، دون أن يكون قد رأى النص العربي له .

وكان هيرشبرغ في عام ١٩٠٣(٤٧) قد قام بكشف عظيم ، ذلك انه برهن على أن هذا الكتاب قد وصل الى عصرنا في شكل ترجمتين لاتينيتين من العصور الوسطى

وذلك اعتماداً على الفقرات المقتبسة(٤٨) في كتاب «الحاوي» والمنسوبة الى حنين والمحفوظة في الترجمة اللاتينية لكتاب الرازي هذا .

الترجمة الأولى قام بها ديمتريوس(٤٩) دون أن تحمل اسم حنين ، وتعرف باسم (كتاب جالينوس في العين) .

أما الترجمة الثانية فكان يُظن انها كتاب من تأليف قسطنطين الافريقي(٥٠) يسمى باللاتينية (كتاب قسطنطين في العين) . وقد انتبه هيرشبرغ الى أن هذا الكتاب ما هو الا ترجمة حرفية لكتاب حنين منحولة لقسطنطين .

فقد تبين لهيرشبرغ وجود تطابق تام بين نصوص مقتبسات (الحاوي) المأخوذة عن كتاب حنين وبين نصوص الفقرات المقابلة لها في هذين الكتابين . وكان هذان الكتابان قد طبعا في مطلع القرن السادس عشر(٥١) .

وكما ان النص العربي لكتاب (المقالات العشر ...) لم يكن قد عُثر عليه في أيام هيرشبرغ ، فان النص العربي لكتاب الحاوي لم يكن(٥٢) في متناوله أيضاً ، وقد اضطُرّ لاجراء المقارنات على الترجمات اللاتينية التي كان بمقدوره أن يدرسها .

وقد أشاد مايرهوف في المقدمة (٥٣) القيمة التي كتبها لهذا التحقيق بهيرشبرغ ، مشيراً الى أهمية كشوفه وأعماله في مضمار تاريخ طب العيون العربي .

وعلى الرغم من مرور ستين عاماً على صدور تحقيق مايرهوف لهذا الكتاب ، فاننا لا نعرف دراسة واحدة جادة لتقييم هذا التحقيق(٥٤) .

ونحن هنا لسنا في مجال اجراء مثل هذا التقييم ، ومع ذلك فانه ينبغي أن نشير الى وجود بعض الهنات البسيطة(٥٥) التي لم يتوقف عندها أحد ، ربما بسبب السمعة العلمية الرفيعة التي يتمتع بها مايرهوف(٥٦) .

وقد تم اكتشاف بعض المخطوطات المتعلقة بالعين والمنسوبة لحنين في السنوات الثلاثين الأخيرة(٥٧) ، الا أن وصفها لم يتم بعد بشكل دقيق لمعرفة ما اذا كان بالامكان الاعتماد عليها في استكمال النقص(٥٨) الذي أشار اليه مايرهوف في نص الكتاب ، وربما لاعادة تحقيقه .

كتاب المسائل في العين
لحنين بن اسحق

وقد أفرد هيرشبرغ لهذا الكتاب فصلا(٥٩) قصيراً ، ولم تكن أية واحدة من مخطوطات هذا الكتاب معروفة في أيامه(٦٠)

وقد حقق سباط(٦١) ومايرهوف هذا الكتاب ونشراه في القاهرة عام ١٩٣٨ مع ترجمة فرنسية وفهارس قيّمة(٦٢) .

وقد تبين فيما بعد وجود مخطوطات أخرى لهذا الكتاب تحمل أسماء شتى(٦٣) ، كما تبين أن نصوص بعض هذه المخطوطات تختلف كثيراً عن نصوص بعضها الآخر(٦٤)٠

ويقع الكتاب في ثلاث مقالات تحتوي على ٢١٧ مسألة وأجوبتها(٦٥) ٠

وقد أشار خليفة الى كتاب حنين هذا بعد أن ذكر كتابه الأول : (المقالات العشر لحنين العين) ، وذلك بقوله : (وثلاث مقالاته أيضاً فيها ، على طريقة السؤال والجواب(٦٦) ٠)

تعريف أمراض العين

لحبيش بن الحسن الاعسم الدمشقي

قال عنه هيرشبرغ أنه لم يصل الى عصرنا ، وكتب عنه فصلا(٦٧) أورد فيه كل ما يجب أن يعرف عن هذا الكتاب الذي يبدوانه كان يحتوي على بعض الصور التوضيحية٠

وللأسف فان هذا الكتاب لم يُعثر عليه حتى اليوم ٠

وقد اكتفى خليفة في مقدمة كتابه بأن ذكر أسماء مراجعه على سبيل التعداد ، أما كتاب حبيش فقد خصه بوصف سريع : « وكتاب لحبيش ، ابن أخته(٦٨) وضعه لتعريف أمراضها ، وذلك أنه وضع شكل العين وشكل مرضها كالظفرة الكبيرة ، والظفرتين الملتقيتين ، والعين المسبولة ، وما أمكنه وضع أمراضها في التشكيل ، وسماه كتاب تعريف أمراض العين »(٦٩) ٠

كتاب اصلاح الباصر والبصيرة

بهذا الاسم ذكر خليفة بن أبي المحاسن هذا المرجع في مقدمة كتابه (الكافي في الكحل)، أما في متن الكتاب فقد ذكره مرة هكذا ،ومرة باسم (الباصر والبصيرة) (٧٠) دون أن ينسب تاليفه الى أحد ٠

وفي الحقيقة فان مؤلف هذا الكتاب مايزال غير معروف على وجه التأكيد ، فقد نسبه مؤلفون متأخرون(٧١) الى ثابت بن قرة (٧٢) واقتبسوا منه ٠

وقد كرس هيرشبرغ فصلا خاصاً لهذا الكتاب(٧٣) درس فيه مسألة نسبة هذا الكتاب الى ثابت ٠ ذلك ان بعض الاقتباسات المتأخرة المأخوذة منه والمنسوبة الى ثابت لا يمكن الموافقة على صحة نسبتها اليه ،لأنها تشير الى طريقة جراحية(٧٤) لم تكن معروفة أيام ثابت ، طورها جراحون عرب(٧٥) جاءوا بعده بزمن طويل(٧٦) تلك هي عملية عمار في امتصاص الساد ٠

وبعد أن كتب هيرشبرغ هذا الفصل عثر مايرهوف في القاهرة(٧٧) على مخطوطة لهذا الكتاب ، وشك(٧٨) أيضاً في نسبته الى ثابت ، وتراسل مع هيرشبرغ بشأن هذه المسألة ، واشترك مع پروفر عام ١٩١١ في الكتابة(٧٩) عن هذا الكتاب وفي محاولة حل هذه المشكلة ٠

وقد يكون تفسير الأمر ممكناً على الشكل التالي : ربما كان ثابت قد كتب (الباصر والبصيرة) ، ثم أعاد مؤلف متأخركتابته وأخرجه باسم (اصلاح الباصر والبصيرة) ، وفي هذا الكتاب الثاني جاءذكر الرازي المتوفى في القرن العاشرالميلادي، وفيه نوقشت المسائل الجراحية التي لم تكن معروفة أيام ثابت (القرن التاسع) والتي يعود تاريخها الى مطلع القرن الحادي عشر(عملية عمار) ٠

وعلى هذا فان (تأليف) هذا الكتاب الثاني (اصلاح الباصر والبصيرة) لا بد وأن يكون في زمن ما بعد عام ٤٠٠ هـ (١٠١٠ م) أي بعد ظهور كتاب عمار ٠

وهكذا فان الاقتباس الذي وجده هيرشبرغ(٨٠) والذي يشير الى عملية عمار في امتصاص الساد لا بد أن يكون مصدره الكتاب الثاني (اصلاح ٠٠٠) وليس الكتاب الأول (الباصر والبصيرة) ٠

وهذه الفرضية تستوجب أن يكون المؤلفون المتأخرون(٨١) الذين ذكروا هذا الكتاب قد سهوا عن الفرق بين الأصل واصلاحه ٠كما تستدعي أن يكون مخرج الكتاب الثاني (الاصلاح) قد أهمل ذكر اسمه ، ولم يشر الى دوره الخاص في اعداد الكتاب مكتفياً بكلمة (اصلاح) لتدل على التغيير الذي أدخله على الكتاب الأول (الأصل) ٠وهذه الظاهرة (الأصل والاصلاح) معروفة في تاريخ العلوم العربية(٨٢) ٠ ولذلك فاننا لا نستطيع أن نوافق على رأي مايرهوف(٨٣) في أن هذا الكتاب (منتحل بصورة مخجلة من كتاب عمار) ونميل الى عبارات هيرشبرغ(٨٤) ، فهي أقرب الى النزاهة العلمية ، ونستهجن هذا التعبير القاسي الذي استعمله مايرهوف ٠

وقد سبق لنا أن عرضنا هذه المسألة بشيء من التفصيل (٨٥) ٠

ولكن الأمر كله لا يعدو أن يكون مجرد افتراض ، ومحاولات لحل هذا التساؤل ٠٠ ولعل المستقبل يسهل لنا كشف غوامض هذه القضية اذا عثرنا على مخطوطات أخرى تحمل هذا الاسم ، أو اذا ظهرت الى النور من جديد بعض أعمال ثابت في الكحل ٠ أو اذا عرفنا ان عملية امتصاص الساد تعود الى تاريخ قديم أسبق من ثابت ٠

ولا بد من العودة الى اثارة هذه المسألة مستقبلا ٠

المشجَّـــــر

ذكر ابن النديم(٨٦) في قائمة كتب الرازي عنوانين :

١ ــ تقسيم الأمراض وأسبابها وعلاجاتها على الشرح ٠

٢ ــ التقسيم والتشجير ٠

وقد ذكر القفطي(٨٧) هذين العنوانين نقلا عن ابن النديم ٠ ولكنه ذكر الاسم الأول مختصراً (تقسيم الأمراض وعلاجاتها)فهل يشير هذان العنوانان الى كتابين مختلفين ، أم انهما اسمان لكتاب واحد ؟٠

كان البيروني(٨٨) قد ذكر من كتب الرازي كتاب (تقاسيم العلل ويعرف بالتقسيم والتشجير) .

أما ابن أصيبعة(٨٩) فكتب في قائمة كتب الرازي ما يلي :

« كتاب التقسيم والتشجير : يذكر فيه تقاسيم الأمراض وأسبابها وعلاجها بالشرح والبيان ، على سبيل تقسيم وتشجير » .

واضح اذن أن ابن أبي أصيبعة يعتبر العنوانين كتاباً واحداً : يحذو حذو البيروني، ويخالف ابن النديم والقفطي .

وقد وافق بروكلمان(٩٠) على رأي ابن أبي أصيبعة وكذلك فعل فؤاد سيد (٩١) وسزكين(٩٢) .

وقد عرف هيرشبرغ هذا الكتاب(٩٣) وقال بأنه ليس هو الكتاب المعني في قائمة خليفة(٩٤) . ذلك انه اطّلع على محتواه وتبين له أن المادة المخصصة للكحل فيه لاترقى الى درجة أن تكون مرجعاً لمثل كتاب خليفة ،فهي مختصرة جداً ومحدودة(٩٥) .

ونحن نوافق هيرشبرغ على رأيه .

وقد قدّر هيرشبرغ أن يكون الكتاب المعني هو (المشجر في الطب على سبيل كنّاش) الذي ذكره القفطي(٩٦) ، لكن هيرشبرغ انما يقدر تقديراً ذلك انه لم يرَ هذا الكتاب الذي يسوق سزكين اسمه مع قائمة كتب الرازي التي لم يصل الينا أي مخطوط منها(٩٧) .

وقد يخطر بالبال أن أحد النسّاخ قد يخلط بين الكتابين نظراً للتشابه بين الاسمين (المشجّر) و (التقسيم والتشجير) ،فيعطي لأحد الكتابين اسم الكتاب الآخر ، ظاناً انهما كتاب واحد(٩٨) .

وللتحقيق في هذه المسألة يجب مقارنة النسخ المخطوطة جميعاً(٩٩) للتأكد من انها الكتاب الأول الذي يوجد اليوم بترجمته اللاتينية(١٠٠)، ودفعاً للاشتباه الذي أشرنا اليه من أن يكون الكتاب الثاني موجوداً في مخطوطة تحمل اسم الكتاب الأول .

ولكن هذا الأمر مهم في مجال البحث عن الكتاب الثاني ، استكمالا لمؤلفات الرازي.

لكن ما قصد اليه خليفة قد لا يكون هذا الكتاب الثاني (المشجر في الطب ...) بل ربما كان رسالة أخرى للرازي محفوظة في طهران لم يذكرها أصحاب كتب التراجم وأشار اليها سزكين(١٠١) باسم (المشجرة في معرفة أمراض العين ومعالجاتها) . وكان خليفة قد كتب (المشجر للرازي في العين) قاصداً بذلك (المشجرة) ، هذه الرسالة ، وكثيراً ما كان يشار الى الكتاب باسم الرسالة أو الى الرسالة باسم الكتاب . أو ان الناسخ كتب (المشجر) بدلا من (المشجرة) . ولكن اشارة خليفة واضحة : (في العين) وليس (في الطب) .

وهذه الرسالة القصيرة تلخص أمراض العين على أحسن وجه(١٠٢) : تبويب هذه الأمراض ، وتعريفها ، وذكر أسبابها وعلاماتها ومعالجاتها .

وان دراسة هذه الرسالة تدفع الى استنتاج انها حقاً من تأليف الرازي وذلك لثلاثة أسباب :

الأول : ان المؤلف متأثر بكتاب (المسائل في العين) لحنين مما يوحي بأن هذه الرسالة فيها تقليد(١٠٣) لذلك الكتاب أوانها اختصار(١٠٤) له . ولكن المؤلف هنا يخالف حنيناً في أسلوب عرض المادة العلمية، فقد جاء هذا الاسلوب ليمثل مرحلة متوسطة بين ما درج عليه حنين وما انتهى اليه الأمر في عصر علي بن عيسى . فقد كان حنين يعرض المرض الواحد في ثلاثة مواضع ، مرة في باب أسباب الأمراض ، ومرة في باب علاماتها ، والمرة الثالثة في باب المعالجات . أما علي بن عيسى فانه يجمع أسباب المرض وعلاماته ومعالجته في باب واحد يحمل اسم المرض .. ويعرض الأمراض واحداً واحداً حسب تسلسل تشريحي واضح(١٠٥) .

ومؤلف المشجرة يبتعد عن أسلوب حنين(١٠٦) في التصنيف بمقدار ما يقترب من أسلوب علي بن عيسى ، مما يشير الى أن المؤلف كتب هذه الرسالة قبل ظهور كتاب علي بن عيسى .

وربما كان الرازي شديد الاعجاب بحنين وربما لم يكن كذلك ، الا أنه لم يكن أمام خيار آخر ، فانه لم يظهر قبل الرازي مؤلف في الطب العربي بعظمة حنين ، وهذا مايفسر اعتماد الرازي على حنين ، ونجد هنا أن الرازي نقل بعض الفقرات حرفياً عن حنين .

والثاني : ان مؤلف هذه الرسالة خصص بحثاً مستقلا لحركة الحدقة وتأثرها بالنور والظلمة ، هذه الظاهرة الغريزية التي كان محمد بن زكريا الرازي أول من أشار اليها(١٠٧) .

والثالث : ان المؤلف اختار من بين المعالجات العديدة الموصوفة لكل من أمراض العين علاجاً واحداً يراه هو ، فكأنه اطمأن اليه نتيجة لخبرته وطول ممارسته . وهذا السلوك في تصنيف الكتب لم يكن مألوفاً ، فقد حرص المؤلفون على جمع الوصفات الموروثة الواردة في كتب أساتذتهم . ونحن لا نعرف قبل عمار بن علي الموصلي(١٠٨) ، مؤلفاً يمتاز بهذه الجرأة(١٠٩) الا الرازي الذي يعتد برأيه الخاص المبني على طول الممارسة العملية ، والتجربة .

* * *

فان لم يكن مؤلف هذه الرسالة هو الرازي فهو طبيب عاش بعد الرازي وقبل علي ابن عيسى : كتب كتابه بعد ظهور كتابات الرازي عن الحدقة ، وقبل ظهور كتاب (تذكرة الكحالين) ، ومارس طب العيون طويلا وأصبح واثقاً من نفسه الى درجة انه اختار المعالجات التي يطمئن اليها ، وأهمل غيرها ، وكان على درجة من الجرأة بحيث

انه اختار لمشجرته أسلوباً جديداً في التصنيف جامعاً الأسباب والعلامات معاً ، ومتجاوزاً أسلوب حنين . ولأننا لا نعرف في هذا العصر مؤلفاً اجتمعت فيه كل هذه الصفات لذلك فاننا لم نجد أي مبرر لأن نشك في نسبة هذه الرسالة الى الرازي .

وقد سبق أن عرضنا محتوى (المشجرة) بشيء من التفصيل(١١٠) وتحدثنا عن أهميتها في تاريخ طب العيون العربي(١١١) ، وقلنا رأينا في انها من كتب الرازي التي لم يذكرها أصحاب كتب التراجم العربية ، وانما وقعت بين يدي خليفة بن أبي المحاسن فذكرها في مطلع كتابه ، وفي ذكرها هذا تأكيد لأهميتها باعتبارها أحد المراجع التي اعتمد عليها في تأليف (الكافي في الكحل) .

موسى بن سيار

ورد الاسم في المقدمة مرتين (مكرراً)وكان في المرتين مكتوباً بطريقة غير صحيحة، الا أن الاسم جاء صحيحاً في متن الكتاب(١١٢) .

وهذا المؤلف اشتهر بأنه كان أستاذاً ذائع الصيت في الطب . وقد تتلمذ عليه أبوالحسن أحمد بن محمد الطبري ، وكذلك علي بن العباس المجوسي .

ونجد في مطلع الكتاب الملكي (كامل الصناعة الطبية) ما يلي : (تأليف علي ابن العباس المجوسي المتطبب تلميذ أبي ماهر موسى بن سيار المجوسي) .

وقد ذكر ابن أبي أصيبعة(١١٣) هذا المؤلف وقال ان له (مقالة في الفصد) . وهذه المقالة لم تظهر بعد للنور .

مقالة ابن ذهيل المصري الكحّال في المـاء وعلاجه وقدحه

وقد وجد هيرشبرغ(١١٤) أيضاً أن أباالحسن أحمد بن محمد الطبري قد ذكر هذه المقالة مراراً في كتابه (المعالجات البقراطية).

وقد ورد ـ (في مقدمة كتاب خليفة) ـ اسم هذه المقالة مرتين ، اعتبرهما هيرشبرغ تكراراً ، وفي أحد هاتين المرتين يذكر ناسخ الكتاب محتوى هذه المقالة : (في الماء وعلاجه وقدحه) .

ولكن الطريقة التي ورد فيها تكرار اسم هذا المؤلف في مطلع كتاب خليفة(١١٥) قد يوحي بأن خليفة استعمل مقالتين لهذا المؤلف .. احداهما بدون عنوان والأخرى (في المـاء) .

وبعد هيرشبرغ لم يذكر أحد شيئاً جديداً عن المؤلف .

كتاب عبدان الكحال

جاء ترتيب هذا الكتاب (الثالثعشر) في قائمة خليفة • وقد وجد هيرشبرغ(١١٦) أن أحمد بن محمد الطبري(١١٧) قد ذكر اسم عبدان البصري باعتباره معاصراً له ، فهو اذن من أهل القرن العاشر الميلادي •

ولم يعثر أحد بعد هيرشبرغ على مخطوطة لهذا الكتاب، أو على مقتبسات(١١٨) منه.

كتاب امتحان الكحال

ذكره خليفة في قائمته(١١٩) دون أن يذكر اسم مؤلفه ، ولكن صلاح الدين ابن يوسف الحموي صاحب (نور العيون وجامع الفنون) أورد(١٢٠) في متن كتابه (قال ابن أعين البصري في كتاب امتحان الكحالين ٠٠)، فاعتبر هيرشبرغ ان هذا الكتاب هو الذي عناه خليفة ، وهذا محض افتراض •

ولكن هيرشبرغ قال صراحة(١٢١) انه لا يعرف الزمن الذي عاش فيه المؤلف ، فهو لم يجعل مؤلف هذا الكتاب هو (أعين بن أعين) الذي ذكره ابن أبي أصيبعة(١٢٢) والذي عاش في القرن العاشر الميلادي (= ق٤ هـ) والذي نفترض أن هيرشبرغ يعرفه • أما سزكين فقد اعتبر المؤلفين رجلا واحداً •

وندين لصلاح الدين بن يوسف بأنه حفظ لنا في كتابه (نور العيون) اقتباسات من كتاب (امتحان الكحالين) •

تذكرة علي بن عيسى الكحال

في عام ١٩٠٤ نشر هيرشبرغ وليبرت(١٢٣) (تذكرة الكحالين) مترجمة الى الألمانية • وكانا قبل ذلك بعامين قد نشرا الجزء المتعلق بالعين من كتاب القانون •

وفي المرتين أغنيا الترجمة بشروح مستفيضة ، وقارنا النص العربي بما يقابله في المؤلفات اليونانية القديمة ، وبيّنا رأيهما في مصادر الكتابين العربيين بشكل منهجي صارم وأشارا الى أوجه التفوق التي تحلى بها المؤلفان العربيان •

وعرض هيرشبرغ الكتاب في بحثه الذي تقدم به الى اجتماع الأكاديمية البروسية للعلوم بعنوان « كتب طب العيون التعليمية العربية » عام ١٩٠٥ • ثم ضمن ذلك كتابه « تاريخ طب العيون في العصر الوسيط »•

وقد نشر كيزى وود(١٢٤) ترجمة انجليزية(١٢٥) لكتاب تذكرة الكحالين معتمداً على ما فعله هيرشبرغ •

وقد حقق غوث محي الدين القادري هذا الكتاب ونشره بلغته الأصلية عام ١٩٦٤(١٢٦) •

شـرح تذكـرة علي بن عيسـى الكحـال
لدانيال بن شعيـا

قال هيرشبرغ عن هذا الشرح انه غير معروف(١٢٧) ، وانه لم يسمع به من قبل.
وفي عام ١٩٣٧ أصدر بروكلمان الجزء الأول من ذيل كتابه وذكر هذا الشرح ـ نقلا عن هيرشبرغ ـ وذكر وجود مخطوطة هذا الكتاب في استانبول(١٢٨) ، باسم (مسائل وأجوبة في علم صناعة الكحل) .

وفي دائرة المعارف الاسلامية(١٢٩) جاء ذكر هذا الشرح تحت عنوان (علي بن عيسى) اعتماداً على ما كتبه هيرشبرغ ، دون أية اشارة الى العثور على مخطوطة هذا الكتاب (الشرح) .

وفي عام ١٩٦٦ وصف(١٣٠) ديتريش مخطوطة هذا الكتاب (مسائل وأجوبتها في علم صناعة الكحل) وأورد نص مطلع الكتاب الذي يوضح غرض مؤلفه(١٣١) : ـ « هذا تعليق يحتوي على مسائل وأجوبتها من تذكرة الكحالين من المنصوص ، ومما يجب أن يفهم به المبتدىء المنقوص ، من غير أن يزاد عليه مما يشوش فهمه ، وليس بضرورة في فهم هذا الكتاب ، مما عني بجمعه الحكيم دانيال بن شعيا ، وغرضه في ذلك اتفاق المبتدىء على الأشياء التي لا بد من حفظها ، كما يبين لمن نظر في شيء من ذلك ، والمسؤول من الله تعالى الاعانة على تكميل ما نقصد».

ويقع هذا الكتاب في ٥٨ ورقة(١٣٢) ، وقد نجح المؤلف في اختصار حجمه الى درجة جاء معها مساويا لثلث حجم تذكرة الكحالين.

ويبين المؤلف غاية الاختصار(١٣٣) : « كم هي الاشياء التي اذا جمعها الاختصار كان بالغ النفع ؟

ثلاثة أشياء : الاستقصاء في الصفة ، والاستتمام للمعنى ، والايجاز في الكلام ».

يذكر سامي خلف حمارنة أن دانيال بن شعيا توفي في أوائل القرن الثاني عشر .

ويشير الى وجود (مختصر تذكرة الكحالين) لدانيال بن شعيا في القاهرة(٤ طب خليل).

ولم نستطع حتى الآن مقارنة (المختصر) (بالشرح) الذي نحن بصدده . للتأكد من أنهما الكتاب نفسه وان كان مطلع المخطوطتين يوحي بأنهما كتاب واحد .

وقد تحدثنا عن محتوى هذا الكتاب في مناسبتين علميتين ، وعرضنا صور بعض صفحاته ، ونوهنا بأهميته في تاريخ الطب العربي .

ونحن لا نعلم حتى الآن شيئاً عن المؤلف ، ولا في أي عصر عاش(١٣٤) .

كتـاب العكبـري

قال هيرشبرغ انه لا يعرف(١٣٥) من هو العكبري .

وقد وجدت(١٣٦) في استانبول مخطوطة(١٣٧) مطلعها ما يلي(١٣٨) :

« بسم الله الرحمن الرحيم

المقالة الرابعة المضافة الى هذه الثلاث مقالات التي لعلي بن عيسى الكحال ، يذكر

فيها الأدوية المركبة في علاج علل العين من الأكحال وغيرها ، وهي شبيهة بأقرباذين الكتاب ، مما عني بترتيبها سهل بن هرون العكبري اليهودي ، من كتب العلماء ودساتير الأطباء . » .

فهذا المؤلف ـ العكبري ـ اذن ربما كان هو ذلك الذي أشار اليه خليفة ، والذي أضاف(١٣٩) مقالة رابعة الى مقالات كتاب تذكرة الكحالين .

بقراءتنا لهذا الكتيب تبين انه حقاً بمثابة أقرباذين .

ومن المعروف ان علي بن عيسى أفرد الباب الأخير من المقالة الأخيرة(١٤٠) في كتابه لشرح « قوى الأدوية المفردة المستعملة في علاج العين » ولم يشأ أن يلحق بكتابه(١٤١) أقرباذيناً يجمع أدوية العين المركبة . بل وصف الأدوية المركبة حيث يلزم استعمالها ، ففي الباب المخصص لأحد أمراض العين نجد تركيب الأدوية المستعملة في علاج هذا المرض ، وهكذا .

ولكن العكبري ينتقد ذلك :(١٤٢)

« قد جرت عادة سادات الأطباء المتقدمين في الطب عند تصنيفهم الكتب والكنانيش في علاج الأمراض أن يكتبوا أولا شرح الأمراض وعلاماتها بالترتيب العام والخاص فيما يقتضي مداواتها ، ويعدلون عن ذكر الأدوية المركبة اللاحقة لكل مرض الى مقالة مفردة لأسباب حكمية أنا شارحها »

ثم يأخذ العكبري بشرح هذه الأسباب(١٤٣) :

« قد يكون دواء واحد مركب تعالج به أمراض عدة ، فان أثبت في أحد الأمراض، وأحيل بالبواقي عليه في طلبه عند الحاجة اليه تعسفه في طلبه ، ولم يعرف موضعه من الكتاب ، وتعب في تصفحه من الأول والى الآخر . وان أثبت في كل موضع يحتاج فيه اليه كان في تكرره كلفة وعناء . فلأجل ذلك أثبت هذه الأدوية في مقالة مفردة حتى يسهل وجدانها ويعرف موضعها عند كل من طلبها» .

وأبواب هذا الكتاب هي : (١٤٤)

الباب الأول	:	في الاشيافات
الباب الثاني	:	في البرودات
الباب الثالث	:	في الاكحال الحادة .
الباب الرابع	:	في صنعة الذرورات .
الباب الخامس	:	في أدوية البياض ، والاكسيرات .
الباب السادس	:	في الضمادات .
الباب السابع	:	في الطلاءات .
الباب الثامن	:	في السعوطات
الباب التاسع	:	في الأدوية المسهلة
الباب العاشر	:	في قوى الأدوية المفردة المستعملة في علاج أمراض العين .

وكان مايرهوف قد رأى المجموع(١٤٥) الشهير في مكتبة أحمد تيمور باشا في القاهرة عام ١٩٠٨ ، وكتب عن محتواه ، وهو يضم ثمانية(١٤٦) من كتب طب العين . ولم يسعفني الحظ ان أرى هذا المجموع، ولكنني رأيت مصوراً له(١٤٧) . ومن الواضح أن كتاباً كاملا قد ضاع من هذا المجموع قبل أن يجري ترقيم(١٤٨) صفحاته . ذلك ان (تذكرة الكحالين لعلي بن عيسى)(١٤٩) تنتهي حيث يبدأ هذا الكتاب ، وبعد هذا الكتاب يأتي كتاب عمار (المنتخب ...) .لقد كان هذا الكتاب موجوداً في الأصل بينهما(١٥٠) .

فعلى الصفحة ٢٣٩ كان ينبغي أن يبدأ الكتاب المفقود ، والذي هو بمثابة المقالة الرابعة المضافة الى المقالات الثلاثة التي يتكون منها كتاب تذكرة الكحالين ، وبعد هذه الصفحة كانت أوراق هذا الكتاب تشغل مكاناً بين « تذكرة الكحالين » و « المنتخب » في هذا المجموع .

على هذه الصفحة نجد ما يلي : « وهذه المقالة الرابعة التي أضافها سهل بن هرون الاسرائيلي الى المقالات الثلاث المسماة بتذكرة الكحالين ... » .

هذا الكتاب الضائع(١٥١) هو نسخة من كتاب العكبري ، لعلنا نعثر عليها يوماً .

وكان مايرهوف قد ذكر أن مجموعاً آخر في ليننغراد (١٥٢) يشبه هذا المجموع المحفوظ في القاهرة ، وان المستشرق كراتشكوفسكي قد وصفه ، وانه يحتوي على كتاب تاسع من كتب الكحالين ، لم يذكر مايرهوف اسمه(١٥٣) ، ولعله يتاح لنا أن نرى مصوراً لهذا المجموع فربما ألقى ذلك ضوءاً على هذا الكتاب الضائع .

* * *

وفي عام ١٩٨٤ نشر ششن وزميلاه (١٥٤) كتاب : (فهرس مخطوطات الطب الاسلامي في مكتبات تركيا) . حيث وردت اشارة(١٥٥) الى مخطوط (لا له لي) رقم ١٦١٩ . ولكن المؤلفين ظنوا أن هذا المخطوط انما هو(منتخبات من تذكرة الكحالين) وعلى ذلك فقد أهملوا ذكر مؤلفه الذي كُتب صريحاً في مطلع المخطوط .

ولكن الأهم من ذلك أن مؤلفي هذا الفهرس ذكروا أيضاً بعنوان (منتخبات من تذكرة الكحالين) مخطوطاً آخر من مجموعة(مكتبة) ازمير (١٥٦) ، لعلهم وجدوا نصه مطابق لنص مخطوط مكتبة لا له لي ، وفي هذه الحالة يصبح بين أيدينا نسخة أخرى من كتاب العكبري في استانبول .

ومن المهم الملاحظة بأن خليفة بن ابي المحاسن قد أفرد قسماً كبيراً من كتابه للأقرباذين(١٥٧) ، ولعل ذلك يفسر اعتماده على أقرباذين العكبري وذكره اياه في قائمة مراجعه .

وكنت قد قمت بتحقيق نسخة استانبول من كتاب خليفة ، وبدأت بعدها بمحاولة ضبط المقتبسات الواردة في هـذا الكتـابوتحقيقهـا في أصولهـا(١٥٨) ، وفي الوقت نفسه حاولت اجراء مقارنـة بين أقرباذينخليفة وأقرباذين الحريري(١٥٩) ، وتأتيالآن مهمة جديدة هي مقارنة أقرباذين العكبريبأقرباذين خليفة . وهذه المهمة الجديدة قد تعطي برهاناً على أن خليفة كان يعني كتابالعكبري الذي وجدناه .

مقالة أبي المطـرف

يقول خليفة في ذكر هذا المرجع :

« مقالة ألفها أبو المطرف ذو الوزارتينالمغربي(١٦٠) » ويورد اسـم المؤلف في متن الكتاب مرتين(١٦١) بهذا الشكل ، ولكن أباالمطرّف اشتهر(١٦٢) أيضاً باسم (ابنوافد)، وذاع صيته بفضل كتابه (الأدويةالمفردة)(١٦٣) ، وهو عبدالرحمن بن محمد بنوافد اللخمي ، من مشاهير(١٦٤) رجالالأندلس.

أما الكتاب الذي ألفه ابن وافد في طبالعيون فهو « تدقيق النظر في علل حاسة البصر » الذي ذكره ابن أبي أصيبعة(١٦٥).

وخليفة في مطلع كتابه لا يذكر اسم هذا الكتاب ، بل يكتفي بذكـر اسم المؤلـف ، فهل ان هذه (المقالة) التي يشير اليهاخليفةهي هذا (الكتاب) ؟ لا نعلم .

وكان لوكلير(١٦٦) يتصور ان هــذا الكتاب موجود في الاسكوريال في مخطوط لم يُذكر فيه اسم مؤلفه ، يحمل الرقم ٨٧٦.ولكن هيرشبرغ(١٦٧) اطلع على هذا المخطوط ورأى انه لا يمكن(١٦٨) أن يكون هو كتابابن وافد .

وفي القرن الثامن عشر حينما ألف عبدالمسيح الكحال الحلبي(١٦٩) كتابه (الكاملفي طب العين) كان كتاب (تدقيق النظر ..)ما يزال موجوداً في حلب ،واعتمده عبدالمسيح باعتباره أحد المراجع .

وفي هذا القرن أيضاً قام طبيب عيونحلبي آخر (١٧٠) باختصار كتاب ابنوافد.

وهذا يعني أن نسخة واحدة على الأقلمن كتاب ابن وافد ظلت موجودة في احدى مكتبات حلب حتى القرن الثامن عشر .

وقد ظلت هذه النسخة (أو نسخة أخرى من الكتاب) محفوظة في حلب الى أن رآها سباط(١٧١) . ولكن المؤسف هو اننا لانعرفاليوم مكان وجود هذه المخطوطة ، أو مكان وجود كتاب عبدالمسيح .

كتاب النهاية في الكحـل

هكذا أورد خليفة اسم هــذا المرجع في مطلع كتابه(١٧٢) ، حيث جاء ترتيبه في المكان السابع حسب الترقيم الذي أعطاه هيرشبرغ لقائمة مراجع خليفة .

وقد ظن هيرشبرغ(١٧٣) أن مؤلف هذاالكتاب هو خلف الطولوني ، معتمداً على ما جاء في عيون الأنباء(١٧٤) من أن خلف الطولوني الذي عاش في أواخر القرن التاسع الميلادي وبداية القرن العاشر قد ألف كتاباً اسمه (النهاية والكفاية في تركيب العينيين وخلقتهما وعلاجهما وأدويتهما) ٠

وما كان لباحث في تلك الأيام أن يخرج بغير هذا التوقع الذي خرج به هيرشبرغ، ذلك أن الكتب العربية المتوفرة له لم تذكر كتاباً في الكحل بهذا الاسم ، ولهذا ظن(١٧٥) هيرشبرغ ان خليفة اختصر اسم الكتاب على الشكل الذي أورده فيه في مطلع كتابه بدلا من أن يذكره بالتفصيل الذي ذكره به ابن أبي أصيبعة ، وله الحق في ذلك فان اسم الكتاب طويل الى درجة ان أي مؤلف يشير اليه قد يختصره تسهيلا ٠ ونبه هيرشبرغ الى أن خليفة لم يذكر اسم مؤلف كتاب النهاية٠

وعلى الرغم من أن هذا الكتاب ظهر في مطلع القرن العاشر(١٧٦) فان هيرشبرغ لم يعثر له على أي ذكر في كتب الكحل التي رآها الا عند خليفة : مرة في مطلع الكتاب، ومرة في متنه(١٧٧) ٠

أما مايرهوف فهو بدوره لم ير أي أثر لكتاب خلف الطولوني على الرغم من أنه رأى كتباً كثيرة(١٧٨) لم يتح لهيرشبرغ أن يراها ، ولذلك ذهب الى القول بأن هذا الكتاب ضاع منذ زمن طويل(١٧٩) ٠

ولم تمض الا سنوات قليلة(١٨٠) حتى وجد سباط هذا الكتاب في احدى مكتبات حلب(١٨١) ٠

وقد وجد سباط في حلب أيضاً كتاباً آخر(١٨٢) ذكر مؤلفه كتاب النهاية لخلف الطولوني ٠ وقد عاش هذا المؤلف في القرن الثامن عشر ، مما يشير الى بقاء نسخة واحدة من كتاب الطولوني – على الأقل – حتى زمن متأخر(١٨٣) ٠

وللأسف فنحن لا نعرف اليوم مصير هذين الكتابين ٠

★ ★ ★

في عام ١٩٧٧ اطلعت في طهران على كتاب منحول لابن النفيس(١٨٤) باسم (مفتاح الشفاء) ، وبدراسة مصور(١٨٥) لهذا الكتاب تبين لي أن المؤلف يسمي هذا الكتاب في أكثر من موضع(١٨٦) في المتن (كتاب النهاية في الكحل) ، ولكن نص الكتاب لا يسعف(١٨٧) القارىء في التعرف على شخص المؤلف ٠

وفي عام ١٩٨٠ حصلت على كتاب محقق في أمراض العين طبع حديثاً في بغداد(١٨٨) وهو القسم الأول من كتاب (نهاية الأفكار ونزهة الأبصار) ، وهذا الكتاب من تأليف عبدالله بن قاسم الحريري الاشبيلي البغدادي ·

وسرعان ما تبين لي أن هذا هو الكتاب نفسه الذي تحتفظ به مكتبة طهران والذي قمت بدراسته ، والتعريف به ، ولم أوفق الى معرفة اسم مؤلفه · وجاء في متنه(١٨٩) أيضاً اسمه المذكور في نسخة طهران (النهاية في الكحل) ، فكان المؤلف أعطى لكتابه اسمين ، اسم مسجوع يصلح عنواناً ، واسم مختصر ·

وفي أواخر عام ١٩٨٠(١٩٠) أعلنت لأول مرة عن وجود نسخة ثانية من كتاب الحريري (النهاية ···) وتحدثت عن هذه النسخة أو عرضت صوراً لبعض صفحاتها في أكثر من محفل علمي(١٩١) في عامي ١٩٨٠ ، ١٩٨١ ·

ولكن الحظ حالفني في العثور على نسخة ثالثة(١٩٢) من هذا الكتاب ، ثم تمكنت من التعرف على الجزء الرابع(١٩٣) من كتاب النهاية محفوظاً في دبلن ، ومقيد المؤلف مجهول ·

* * *

وبالعودة الى المقطع(١٩٤) الذي ذكر فيه خليفة اسم كتاب (النهاية ··) ، وهو المقطع الذي أشار اليه هيرشبرغ(١٩٥) ، والمتعلق بملبوس الكحال(١٩٦) وجدنا أن خليفة يشير حقاً الى نص موجود في كتاب النهاية(١٩٧) الذي الفه الحريري · ولكن خليفة لا ينقل عن الحريري حرفياً ، بل يتصرف ويضيف أقوالا لابن سينا في هذا المقام ·

ولما كنا نعرف أن خليفة قد أنجز كتابه الكافي بعد عام ١٢٥٦ م (١٩٨) ، ولما كان الحريري قد كتب (النهاية ··) في الشرق وأهداه الى أحد الملوك الأيوبيين(١٩٩) ، ثم عاد الى الأندلس حيث توفي في أواخر ١٢٤٨م(٢٠٠) ·· لذلك حق لنا أن نطمئن الى ان وقتاً كافياً قد مضى بعد صدور كتاب الحريري لكي يطلع عليه خليفة ·

ولما كان كل من هذين المؤلفين قد أبدى اهتماماً خاصاً بأقرباذين كتابه ، لذلك نميل الى اعتبار ان الكتاب الذي عناه خليفة بقوله (النهاية ···) هو كتاب الحريري الاشبيلي ·

وفي عام ١٩٨٤ نشر ششن وزميلاه(٢٠١) فهرس مخطوطات الطب الاسلامي في مكتبات تركيا · وذكروا(٢٠٢) كتاب (نهاية الأفكار ونزهة الأبصار) ولكنهم اعتبروه من مؤلفات صدقة بن منجا(٢٠٣) الذي عاش بين القرنين ١٢ ، ١٣ م (= ٦ ، ٧ هـ) ·

ارجوزة الحصني في العين

هذا هو المرجع الذي ورد اسمه(٢٠٤)فيآخر(٢٠٥) قائمة خليفة ، ويعتقد هيرشبرغ أن هذ ه الارجوزة هي ارجوزة المصري(٢٠٦)التي ذكرها لوكلير(٢٠٧) ذلك ان المصري كتب ارجوزة في الطب ، شاملة خصص منهاجزءاً كبيراً للعين . وبناء على ذلك فالمؤلف(٢٠٨) هو « مفضل بن مجد المسيحالمصري » ويعود عهد(٢٠٩) هذه الارجوزةالى سنة ١٢٦٦ أو ١٢٦٧ .

وقد ذكر بروكلمان(٢١٠) هذا المؤلفباسم : المفضل بن ماجد ، وقال : ان حاجي خليفة قد ذكره باسم : ماجد بن المفضل .

كما ذكر ان دي سلان(٢١١) يعتبره مسيحياً بينما يعتبره شتاينشنايدر(٢١٢) يهودياً ، ويذكره باسم : المفضل بن ماجدبنالبشر الاسرائيلي .

وقد ذكر بروكلمان كذلك اسم(٢١٣) هذه الارجوزة وأوجه الاختلاف في قراءته .

ويشير بروكلمان الى وجود مخطوطات(٢١٤) هذه الارجوزة في باريس والقاهرة وبيروت والقدس .

وهذه المخطوطات يجب أن تدرس دراسة كافية قبل أن نجيب على السؤال : هل كان استنتاج هيرشبرغفي محله حينماافترضان (الحصني) الذي أشار اليه خليفة هو هذا (المصري) صاحب الارجوزة .

تذكرة منصور

جاء ترتيب هذا المرجع في القائمة التيوضعها خليفة ورقمها هيرشبرغ في الموضع الثامن(٢١٥) . وقد أفرد له هيرشبرغ فقرةخاصة(٢١٦) .

قرأ هيرشبرغالفقرتين اللتين اقتبسهماخليفة من هذا الكتاب(٢١٧) ، وفي احداهما(٢١٨) ينقل منصور بدوره عنكحاليوناني، عرف(٢١٩) هيرشبرغ انه انتيلوس. وتتعلق هاتان الفقرتان بطريقة(٢٢٠) اجراءعملية الساد .

وهاتان الفقرتان موجودتان في الحاوي(في الترجمة اللاتينية) ، لذلك فانهيرشبرغ يرى أن منصوراًصاحب التذكرة كان معاصراًللرازي أو انه عاش قبله . وعلى ذلكيكون الرازي قد اقتبس الفقرتين عن منصور ،ويكون منصور بدوره قد أخذ الفقرة الأولى عن انتيلوس ، بينما كتب بنفسه الفقرةالثانية الهامة(٢٢١) .

وتحمل هذه الفقرة ـ الثانية ـ التي اقتبسها خليفة(٢٢٢) تذكرة منصور معنى خاصاً فيما يتعلق بتطور جراحة الساد ٠ لذلك فقد عاد هيرشبرغ الى مناقشة محتواها العلمي في أحد(٢٢٣) فصول كتابه ،واعتبرهاوثيقة تاريخية تشير الى بدايات تطور (أسلوب امتصاص الساد) الذي يبدو انه من ابتكار أطباء العين العرب(٢٢٤) ، ذلك انه لم يجد له ذكراً قبلهم ٠

ولم نجد في كتب الطب العربية التي لم يرها هيرشبرغ ـ أي ذكر لتذكرة منصور٠

وهذا هو نص الاقتباس الذي أورده خليفة : « وقال منصور في تذكرته : رأيت أقواماً أدخلوا في مكان القدح انبوب زجاج ومصّوا مع الماء الرطوبة البيضية ٠ »

* * *

الخاتمـــة

ـ باختصار ـ هذا ما استجد من معلومات حول هذه الكتب التي ذكرها خليفة وعرّف بها هيرشبرغ ٠

وقد تطورت المعرفة بعد عهد هيرشبرغ فلزم أن نضيف الى ما كتبه هذا العالم الجليل بعض الملاحظات ٠

١ ـ كتابان من هذه الكتب (كتابا حنين) يعرفهما هيرشبرغ ٠ حُققا وترجما ونشرا بعد وفاته ٠

٢ ـ وكتاب ثالث لم يسمع به هيرشبرغ ولا سمع بمؤلفه ٠٠ حقق ونشر (كتاب النهاية في الكحل) ٠

٣ ـ وكتابان قال هيرشبرغ عنهما انهما غير معروفين من قبله أصبحا اليوم معروفين :

أ ـ شرح دانيال بن شعيا لتذكرة الكحالين ب ـ وكتاب العكبري ٠

٤ ـ وقدّر هيرشبرغ أن كتابين من هذه الكتب ينسبان أحدهما للرازي والثاني للطولوني ٠

وقد سمحنا لنفسنا هنا بمخالفته في الرأي ـ مع تقديرنا الشديد له ـ وفي رأينا أن أحد هذين الكتابين هو : (المشجرة في معرفة أمراض العين ومعالجاتها) للرازي ٠ والثاني هو : (النهاية في الكحـل) : للحريري الاشبيلي ٠

نشـات الحمارنة

□ الحواشـي :

١ ـ أصدر لوكلير L. Leclerc كتابه « الطب العـربي » في عام ١٨٧٦ في جزئين ٠
وفي هذا الكتاب جاء ذكر كتاب خليفة في الجزء الثاني ٠ الصفحات ١٤٥ ـ ١٤٧ ٠
وقد اطلع هيرشبرغ J. Hirschberg على ما كتبه لوكلير وعلق عليه عام ١٩٠٥ ٠
وكذلك فعل سارتون G. Sarton عام ١٩٣١ في كتابـه « مقدمة الى تاريخ العلوم » ٠
ويبـدو لنـا أن سارتون تاثر بلوكلـير أكثر مما تاثـر بهيرشبرغ ٠

٢ ـ هذه المخطوطة تحمل رقم ٢٩٩٩ في المكتبة الوطنية ٠ ورقمها القديم هو : 1043 d. Sup. arabe .
ذكرها دي سـلان De Slane في (فهرس المخطوطـات العربية بالمكتبة الوطنية بباريس) ص ٠ (٥٣٤) ٠
وقد صدر هذا الفهرس بين عامي ١٨٨٣ ، ١٨٩٥ ٠
وذكرها بروكلمان Brockelmann في ذيل كتابه (تاريخ الأدب العربي) الجزء ١ : ص ٨٩٩ عام ١٩٣٧ ٠
وسنشير هنا الى هـذا المرجـع بقولنا (بروكلمـان)٠
وذكرها فايدا G. Vajda في (الفهرس العـام للمخطوطات العربيـة الاسـلامية بالمكتبـة الوطنيـة في باريس) عام ١٩٥٣ ٠
في الجزء ١ : ص ١٠٧ ٠
وفي الجزء ٢ : ص ٤١٦ ٠

٣ ـ وذلك في الجزء الثاني من كتابه (أطباء العيون العرب)٠ ٢ : ص ٠ ١٥٥ ـ ١٥٧ ٠
Die arabischen Augenaerzte .

ـ وهذا الكتاب من اهم آثار هيرشبرغ ٠

ـ ففي الجزء الأول من هذا الكتاب ترجم هيرشبرغ وليبرت J. Lippert (تذكرة الكحالين) لعلي بن عيسى ٠

ـ وفي الجزء الثـاني ترجـم هيرشبـرغ وليبرت ومتفـوخ E. Mittwoch .

١ ـ (المنتخب في علاج أمراض العين) لعمار بن علي الموصلي ٠

٢ ـ وأجزاء من (الكـافي في الكحل) لخليفـة بن أبي المحاسن الحلبي ٠

٣ ـ وأجزاء من (نور العيون وجامع الفنون) لصلاح الدين بن يوسف الحموي ٠

ـ واشار هيرشبرغ الى هذا الكتاب وتحدث عنه بالتفصيل في كتابه : (كتب طـب العيـون التعليميـة العربيـة) Die arabischen Lehrbuecher der Augenheilkunde عـام ١٩٠٥ ، علـى الصفحـات ١٢ ـ ١٤ ، ٧٣ ـ ٨٤ ٠
وسنشير هنا الى هذا الكتاب بقولنا (كتب التعليم) ٠

ـ وكتب هيرشبرغ ايضا حول هذا الكتاب في كتابه (تاريخ طب العيون) في الجزء الثاني ص ٣٠ ـ ٣٢ ، ٧٤ ـ ٧٧
Geschichte der Angenheilkunde
والجزء الأول من هذا الكتاب مخصص للعصور القديمة ، بينما خصص الجزء الثاني للعصور الوسطى (العرب ، أوروبا اللاتينية) ٠
والجزء الثاني هو (تاريخ طب العيون في العصر الوسيط) Gesch. d. Angenheil. im Mittelalter.
وسنشير هنا الى هذا الكتاب بقولنا (التاريخ) ٠

٤ ـ أطباء العيون العرب ٢ : ١٥٨ ـ ١٩٤ ٠

٥ ـ هيرشبرغ ٠ كتب التعليم ٧٤ ٠
هيرشبرغ ٠ التاريخ ٢ : ٧٤ ٠

٦ ـ بروكلمان ٢ : ٣٦٤ ـ ٣٦٥ ٠
وقد أشار هيرشبرغ الى ذلك في كتابه : التاريخ ٢ : ٧٤ ٠

٧ ـ هيرشبرغ ٠ كتب التعليم ١٢ (الهامش ٤) ٠
هيرشبرغ ٠ التاريخ ٢ : ٣٠ (الهامش ٤) ٠
وسارتون بدوره لم تستوقفه هـذه المقدمة كما انهـا لم تستوقف لوكلير ٠ (وسارتون لم يشر الى راي هيرشبرغ في مدى أهمية المقدمة) ٠
سارتون : مقدمة الى تاريخ العلوم ٢ : ١١٠١ ـ ١١٠٢ (١٩٣١) ٠

٨ ـ هيرشبرغ ٠ كتب التعليم ١٢ (الهامش ٤) ٠
هيرشبرغ ٠ التاريخ ٢ : ٣٠ (الهامش ٤) ٠

٩ ـ هيرشبرغ ٠ كتب التعليم ٧٤ ٠
هيرشبرغ ٠ التاريخ ٢ : ٧٤ ٠

١٠ـ بروكلمان : ٢ : ٣٦٤ ، ٣٦٥ (عام ١٩٠٢) ٠
هيرشبرغ : كتب التعليم ٧٤ (الهامش ٣) ٠
هيرشبرغ : التاريخ ٢ : ٧٤ (الهامش ٤) ٠

١١ـ بروكلمان : الذيل ١ : ٨٩٩ ٠
وهنا يكتب بروكلمان (الكافي في الكحل) ٠
ويحيل القارىء الى هيرشبرغ ٠ كتب التعليم ٧٤ ٠

١٢ـ في : كتب التعليم : ١٣ (١٩٠٥) جاءت العبارة :
Hier wohl zum ersten mal.

١٣ـ في : التاريخ : ٢ : ٣١ (١٩٠٨) صارت العبارة :
....Von uns zum ersten mal ans Licht gebrachten Aufzaehlung.

١٤ـ هيرشبرغ : أطباء العيون العرب ٢ : ١٥٨ (الهامش ٩) ٠
هيرشبرغ : كتب التعليم ١٢ (الهامش ٤) ٠
هيرشبرغ : التاريخ : ٢ : ٣٠ (الهامش ٤) ٠

١٥ـ كتب التعليم ٠ ص ١٣ ٠
وتحمل هذه الكتب الأرقام ٥ ، ٩ ، ١١ ، ١٤ على التوالي في قائمة هيرشبرغ التي يعدد فيها مراجع كتاب خليفة ٠

١٦ـ يذكره هيرشبرغ باسم : ابن أبي السيار ٠ وقد جاءت كتابة هذا الاسم في مخطوطة استانبول على الشكل التالي:
الورقة ١ ق : ابن أبي سيار ٠
الورقة ١ ق : موسى بن أبي ماهر الكحال ٠
الورقة ٤٧ و : ماهر موسى بن سيار ٠
الورقة ١٥٩ ق : موسى بن سيار ٠

١٧ـ هيرشبرغ ٠ التاريخ ٢ : ٣١ ٠
والهامش (١) على هذه الصفحة ٠

١٨ـ هيرشبرغ ٠ التاريخ ٢ : ٣١ (الهامش ١) ٠

١٩ـ سها هيرشبرغ عن ذكر بعض المراجع ٠ وفي الحقيقة فان غزارة المادة التي خصص لها هذا الهامش تستدعي تكريس عدة صفحات لها ٠

٢٠ـ كتب العكبري ، وابن سيار ، والدادان ٠ التي تحمل الأرقام : ٩ ، ١١ ، ١٤ في القائمة ٠ وربما أمكن لنا ان نفسر الامر بان خطا مطبعيا قد وقع فسقطت هذه الارقام بعد الرقم (٥) الذي يشير الى كتاب دانيال بن شعيا ، ذلك ان هيرشبرغ ذكر هذا الرقم وحده وقال عنه : (ظل غير معروف) ٠

٢١ـ تذكرة منصور ذات الرقم ٨ في القائمة ، ومقالة أبي المطرف ذات الرقم ١٥ في القائمة ٠ وقد عالج هيرشبرغ في فصل خاص مسألة : تذكرة منصور ، وفي فصل آخر : مقالة أبي المطرف ٠
التاريخ ٢ : ٧٣ ، ٢٣٠ (حول تذكرة منصور) ٠
التاريخ ٢ : ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ (حول مقالة أبي المطرف) ٠

٢٢ـ لسنا واثقين من ان قراءة هيرشبرغ وزميليه لهذا الاسم صحيحة ٠

٢٣ـ هيرشبرغ ٠ التاريخ ٢ : ٤٠ ـ ٤١ (رقم ٨) ، ١٠٧ ـ ١١٤ (رقم ٣) وكذلك ١٥ ، ٩٦ ٠

٢٤ـ ايتيوس Aetios
من أهل القرن السادس الميلادي ٠
ترجم كتابه الى العربية في القرن العشرين (= ٤ هـ) وقد خصص الجزء السابع منه لطب العيون ٠

25 — Blody.

26 — Vehlhagen.

27 — Münchow.

٢٨ـ مايرهوف M. Meyerhof ٠
وسنرى في هذا البحث بعض أعماله ٠

٢٩ـ وقد سبق أن كتبنا عن هذا الموضوع ٠ وسنلخص ذلك في هذا البحث ٠

٣٠ـ حققه ونشره : مصطفى شريف العاني وحازم البكري ٠

٣١ـ أولمان : ص ٨٤ ٠

٣٢ـ عيون الأنباء ١ : ١٠٩ ٠
وفي طبعة (نزار رضا) المتداولة اليوم ص ١٥٩ ويقع الكتاب في ١٦ جزءا ٠
هيرشبرغ ٠ التاريخ : ١ : ١٤٧ ٠

٣٣ـ هيرشبرغ ٠ التاريخ ٢ : ٣١ ٠

٣٤ـ ذكر البيروني ان (ابن الخمار) قد ترجم كتاب ايتيوس الى العربية ٠
وابن الخمار من أهل القرن ١٠ م (= ٤ هـ) سزكين ٣ : ١٦٥ ٠
ويورد اولمان اسم هذا المترجم بشكل مختلف ٠
اولمان ٨٤ ٠

٣٥ـ سزكين ٣ : ١٦٥ ٠

٣٦ـ أي من القرن العادي عشر م (= ٥ هـ) ٠

٣٧ـ هيرشبرغ : التاريخ ١ : ٣١ ٠
اولمان : ٨٤ ٠

٣٨ـ سزكين : ٣ : ١٦٥ ٠
أولمان : ٨٤ ٠

٣٩ـ فقد تبين مؤخرا أن التميمي (ق ١٠ م = ٤ هـ) قد اقتبس عن آتيوس في كتابه (المرشد الى جواهر الأغذية وقوى المفردات من الأدوية) أولمان : ٨٤ ٠ أما أن يكون الرازي قد عرف كتاب آتيوس فهي مسألة ما تزال بحاجة الى دراسة ٠ سزكين : ٣ : ١٦٥ ، ٤١٢ ٠
ذلك انه ورد في الترجمة اللاتينية لكتاب (الطب المنصوري) ما يوحي باسم اتيوس ٠
أما ما ورد في الحاوي (الجزء العشرين) فيعتقد سزكين أنه انتيلوس Antyllos وليس اتيوس Aëtios .
(سزكين : ٣ : ٤١٢) ٠
وكتاب (المرشد ٠٠٠) للتميمي لم يصل الى عصرنا هذا كاملا ٠ بل وصل جزء منه ٠ حققت السيدة شونفلد المقالة الأخيرة منه (الأحجار) ٠ وأول من لفت نظر الأوساط العلمية الى أهمية الكتاب هو لوكلير ٠ وقد كتب سامي الحمارنة من وجهة نظر تاريخ الصيدلة معرفا بمحتواه ٠

٤٠ـ (سليمان بن الحارث ؟!) عاش في الأندلس في القرن ١٢ م (= ٦ هـ) • واسمه باللاتينية :
Salomo filius de Arit Alcoati

وقد اختلف الباحثون في تقدير حقيقة الاسم ، ذلك أنه لم يصل الينا مكتوبا بالعربية ، بسبب أن نص الكتاب العربي قد فقد ولم يبق منه الا مقالة واحدة في مخطوطة محفوظة في مكتبة الاسكوريال •

أما الترجمة اللاتينية للكتابفموجودة في نسختينمخطوطتين.
وقد طبع نص الكتاب باللاتينية مرتين : (J. L. Pagel عام١٨٩٦) (Pansier عام ١٩٠٣)كما انهترجم الى الألمانية•
وقد اصطلح هيرشبرغ على تسميته Alcoati

انظر : هيرشبرغ : التاريخ : ٢ : ٧٠ ـ ٧٢ ، ٣١ •
أولمان : ٢١١ ـ ٢١٢ •

٤١ـ هيرشبرغ : التاريخ : ١ : ٣١ •

٤٢ـ نسخة استانبول : الورقة (١ ظ) •
ويرد اسمه في متن الكتاب ايضا (مثلا الورقة ٧٤ ظ)

٤٣ـ Angenheilkunde d. Aëtios عام (١٨٩٩) •

٤٤ـ والجزء الأول من هذا الكتاب هو (تاريخ طب العيون في العصور القديمة) (عام ١٨٩٩)
Geschichte der Augenheilkunde im Alterthum
وجاء ذكر اتيوس في هذا الكتاب بشكل خاص على ص ١٤٧ ، ٣٩٥ •

٤٥ـ هذه الطبعة هي للأجزاء الثمانية الأولى من الكتاب •

٤٦ـ على الصفحات ٣٤ ـ ٣٧ من كتاب التاريخ : ٢

٤٧ـ في بحثه المعنون (حول أقدم الكتب التعليمية العربية في طب العيون) • وذلك في أعمال : الأكاديمية الملكية البروسية للعلوم • انظر : تقرير جلسة الأكاديمية الملكية البروسية للعلوم
Sitzungsbericht der Königlichen Preuss. Akad. d. Wiss. XLIX — Berlin 1903
ص : ١٠٨٠ ـ ١٠٩٤ •
والعنوان :
Über das älteste arabische Lehrbuch der Augenheilkunde.

٤٨ـ من المعروف أن كتاب « الحاوي » ما هو الا مجموعة من الفقرات المقتبسة من مؤلفات أهم الأساتذة في الطب ، جمعها الرازي وأضاف اليها بعض ملاحظاته الشخصية ، وذلك بمثابة مكتبة خاصة له • واول من أشار الى ذلك هو علي بن العباس في مطلع كتابه (كامل الصناعة الطبية) أو (الملكي) ص ٥ • وقد انتبه هيرشبرغ الى ذلك •
انظر : هيرشبرغ • التاريخ ص ١٠١ ـ ١٠٢ •

٤٩ـ ديمتريوس : هـذا المترجم غير معروف ، ويقول مايرهوف عنه انه ربما كان يونانيا من أهل صقلية •
مايرهوف • مقدمة (العشر مقالات •••) ص ٤١ •

٥٠ـ توفي قسطنطين الافريقي عام ١٠٨٧ في مونت كاسينو قرب سالرنو في ايطاليا • وقد ترجم عددا كبيرا من أمهات الكتب الطبية العربية الى اللاتينية ، تنحلت له •

٥١ـ طبع كتاب ديمتريوس عام ١٥٤١ ، ١٥٤٢ •
وطبع كتاب قسطنطين عام ١٥١٥ •

انظر : هيرشبرغ • التاريخ ٢ : ٣٤ •

٥٢ـ كان هيرشبرغ يعرف بوجود مخطوطتي بودليانا (البودلية) والاسكوريال من كتاب الحاوي ، ولكنه لم يتح له أن يستعملهما •

انظر : هيرشبرغ : التاريخ ٢ : ٢٢ ـ ٢٤ ، ١٠١ ـ ١٠٤ ، وخاصة ص ٢٣ ـ الهامش (١) •

٥٣ـص ٣ ، ٤ من المقدمة باللغة العربية ، ٧ ، ٨ من المقدمة الانجليزية •

٥٤ـ ان المقالتين الشهيريتين اللتين كتبهما : سارتون عام١٩٢٩، وبروكلمان عام ١٩٣٠ لا تهدفان الى المراجعة والنقد ، بقدر ما تحرصان على التقريظ •
سارتون في Isis, 13 سنة ١٩٢٩ •
وبروكلمان في OLZ, 33 سنة ١٩٣٠ •

انظر سزكين ٣ : ٢٥٢ ، اولمان : ٢٠٦ •

٥٥ـ ونشير هنا الى مكانين اثنين في الكتاب يمكن للقارىء أن يعثر فيهما على مثل لهذه الهنات : ص ٨٧ ، ص ١٢٤ • دون أن نذكر المزيد • ويخيل الينا أن اية قراءة متانية سوف تكتشف ما نريد أن نشير اليه • والجدير بالذكر أن كثيرين من الدارسين قد اعتمدوا على كتاب (العشر مقالات ••) في تحقيقاتهم أو ابحاثهم في مجال الطب العربي ، ولم نجد أية اشارة الى هذه الهنات الموجودة في الكتاب •

٥٦ـ في الثلاثينات من هذا القرن كانت كافة الأوساط العلمية تعتبر مايرهوف المرجع الموثوق في مجال تاريخ الطب العربي •

٥٧ـ انظر : المنجد • مصادر • ص ٢٩٤ (عام ١٩٥٩)•
وكذلك : السامرائي ، العلوجي • آثار حنين بن اسحق ص : ٨١ ، ١٥١ بغداد ١٩٧٤ •

٥٨ـ ثمة فجوات في كتاب حنين تشمل أجزاء هامة من بعض المقالات ، سببها ضياع بعض أوراق المخطوطتين اللتين توفرتا لمايرهوف (القاهرة ، لينغراد) • وقد تمكن مايرهوف من ترميم معظم هذا النقص معتمدا على مقتبسات (الحاوي) من كتاب حنين •
انظر : مقدمة مايرهوف لكتاب (العشر مقالات •••) ص ٤٢ ـ ٤٣ ، ٦١ •

٥٩ـ هيرشبرغ ، التاريخ ٢ : ٣٥ •

٦٠ـ كان هيرشبرغ يعرف مخطوطتي لايدن وتوبنجن • وقد اعتبرهما غير أصليتين : بقايا من الكتاب ، أو مختارات منه ، أو اختصار له •

٦١ـ وكان الأب بولص سباط قد نشر مقالة حول هذا الكتاب عام ١٩٣٥ في مجلة المعهد المصري (BIE) ١٧ : ١٢٩ ـ ١٣٨ •

٦٢ـ وقد كتب جورج سارتون حول اخراج هذا الكتاب في ISIS عام ١٩٣٨ (٢٩ : ٤٣٠ ـ ٤٣١) •

٦٣ـ ومن هذه الأسماء : المسائل ، كتاب في العين ، الحجة والجواب• وقد كتب عن هذه المخطوطات : أولمان : ص ٢٠٦ السامرائي ، العلوجي : ص ٩٦ ، ١١٧ ، ١٨٨ وفي هذه الصفحات ثمة بعض الأخطاء •

٦٤ـ وقد نبه الى ذلك :
سزكين ٣ : ٢٥٢ •
أولمان : ٢٠٦ •

٦٥ـ المقالة الأولى : ٧١ مسالة وأجوبتها •
المقالة الثانية ٥٦ مسالة وأجوبتها •
المقالة الثالثة : ٩٠ مسالة وأجوبتها •
وابن أبي أصيبعة يعطي الرقم (٢٠٩) مسائل• وهذا الرقم ينقله هيرشبرغ • ولكن سزكين يكتب (٢٠٧) •
انظر : سزكين ٣ : ٢٥٢ •

٦٦ـ أما ابن أبي أصيبعة فقال : (كتاب في العين) على طريق المسالة والجواب ، ثلاث مقالات ، ٢٠٩ مسائل •
انظر : عيون الأنباء ١ : ١٩٨ •
(وفي طبعة نزار رضا المتداولة اليوم ص ٢٧٢) •

٦٧ـ هيرشبرغ ، التاريخ ٢ : ٣٧ •

٦٨ـ يعني : ابن أخت حنين •

٦٩ـ مخطوط استانبول : الورقة ١ ظ •

٧٠ـ خليفة • الكافي : نسخة استانبول • الورقة ٧٤ و

٧١ـ صلاح الدين بن يوسف الحموي ، باسم البصر والبصرة• وصدقة بن ابراهيم الشاذلي المصري ، باسم : اصلاح الباصر والبصرة• وصلاح الدين من أهل القرن الثالث عشر (= ٧ هـ) ، والشاذلي من القرن ١٤ م (= ٨ هـ) •

٧٢ـ ثابت بن قره الحراني الصابئي من أهل القرن ٩ م (= ٣ هـ) الفلكي ، الرياضي ، الترجمان •

٧٣ـ هيرشبرغ : التاريخ ٢ : ٣٧ ـ ٣٩ •

٧٤ـ أسلوب امتصاص الساد (الماء) بابرة مجوفة مصنوعة من المعدن •

٧٥ـ يتفق مؤرخو الطب على نسبة هذه العملية الجراحية الهامة الى عمار بن علي الموصلي • وقد وصفها في كتابه (المنتخب في علاج أمراض العين) • وعمار هو أحد أكثر الكحالين العرب أصالة ، وله مساهمات مبتكرة أخرى في المعالجات العينية أهمها معالجة الغطش باغلاق العين السليمة ، وذلك لاعادة الوظيفة الى العين الحولاء •

٧٦ـ كتب عمار كتابه في مطلع القرن الحادي عشر الميلادي ، (سنة ٤٠٠ هـ = ١٠١٠ م) بينما عاش ثابت في القرن التاسع (= ٣ هـ) •

٧٧ـ في المجموع : طب ١٠٠ في مكتبة أحمد تيمور باشا •

٧٨ـ وسبب شكه هو التشابه الكبير بين أسلوب كتاب عمار وأسلوب هذا الكتاب فكان هذا الكتاب هو (اصلاح) كتاب عمار •• أو اصلاح الكتابين معا • وكذلك ان ذكر الرازي قد جاء في الكتاب • وثابت توفي قبل عصر الرازي•

٧٩ـ وتحمل هذه المقالة اسم : مادة طب العيون المنسوبة الى ثابت بن قرة :

M. Meyerhof, C. Prüfer.
Die angebliche Augenheilkunde des Tabit ibn Qurra.
Centralblatt f. Prakt. Augenheilkunde 1911 Jan.-Feb. (1-8).

٨٠ـ هذا الاقتباس موجود في كتاب صلاح الدين بن يوسف الكحال الحموي (نور العيون وجامع الفنون) الذي عاش في القرنين ١٣ ـ ١٤ م (= ٧ ، ٨٠٠ هـ) •

٨١ـ خليفة بن أبي المحاسن ، وصلاح الدين بن يوسف ، وصدقة الشاذلي المصري •

٨٢ـ أشار اليها هيرشبرغ • (التاريخ : ٢ : ٣٩) •

٨٣ـ في مقدمته لكتاب (العشر مقالات ••) ص ٨ •

٨٤ـ هيرشبرغ : التاريخ ٢ : ٣٨ ، ٣٩ •

٨٥ـ في كتابنا : تاريخ أطباء العيون العرب ـ الجزء ٢ ـ ص ٦٣ ـ ٦٧ •

٨٦ـ في كتابه الفهرست عام (٣٧٧ هـ) •
وفيه : الرازي (٢٩٩ ـ ٣٠٢) •

٨٧ـ في كتابة (أخبار العلماء باخبار الحكماء) ٢٧٤ ، ٢٧٥ • الرازي (٢٧١ ـ ٢٧٧) • توفي القفطي سنة ٦٤٦ هـ •

٨٨ـ البيروني : فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي ، اخرجه P. Kraus سنة ١٩٣٦ وترجمه J. Ruska الى الألمانية • ١٩٢٣ توفي البيروني (٤٤٠ هـ) = (١٠٤٨ م) •

٨٩ـ عيون الانباء في طبقات الأطباء ١ : ٣٠٩ ـ ٣٢١ ، وفي طبعة نزار رضا ص ٤٢٢ •
« توفي ابن أبي أصيبعة عام ٦٦٨ هـ »

٩٠ـ بروكلمان ١ : ٢٣٣ ـ ٢٣٥ •
ط ٢ : ١ : ٢٦٧ ـ ٢٧١
وجاء ذكر الكتاب هنا على ص ٢٦٩ الترجمة العربية لبروكلمان : ٢٧٨ •

٩١ـ فؤاد سيد ٧٧ ـ ٧٨ : في تعليقاته على كتاب ابن جلجل • وقد أخرج فؤاد سيد كتاب ابن جلجل (طبقات الأطباء والحكماء) سنة (سنة ١٩٥٩) •

٩٢ـ سزكين ٣ : ٢٨٤ •

٩٣ـ ذكر شتاينشنايدر هذا الكتاب ، وقال انه ترجم الى اللاتينية والى العبرية • وذلك في كتابيه : (الترجمات الأوروبية ص ٦٨) (والترجمات العبرية ص ٧٢٩) (عن سزكين ص ٢٨٤) • وقد وصف هيرشبرغ الترجمة اللاتينية •

٩٤ـ هيرشبرغ التاريخ ٢ : ١٠٦ •

٩٥ـ لم يذكر الرازي في هذا الكتاب الا ثمانية عشر مرضا من أمراض العين ، فالكتاب موجه الى الأطباء الممارسين وليس الى الكحالين •

٩٦ـ القفطي (أخبار •••) ٢٧٧ •
وكان ابن النديم قد ذكر هذا الكتاب في (الفهرست) باسم (المشجر في الطب على طريق كناش) ، وهنا ايضا أخذ القفطي (ق ٦/٧ هـ) عن ابن النديم (ق ٤ هـ) •

٩٧ـ سزكين ٣ : ٢٩٢ ـ ٢٩٣ •
وهذا يعني أن الكتاب لم يظهر ثانية الى النور حتى عام ١٩٧٠ يوم كتب سزكين كتابه •

٩٨ـ وربما كان هذا ما يفسر لنا أن فوستنفلد ذكر الكتاب الثاني ، بينما لم يذكر بروكلمان الا الكتاب الأول • (فوستنفلد ص ٤٧ رقم ١٣٧) (بروكلمان ط ٢ : ١ : ٢٦٩) (بروكلمان/الترجمة العربية : ٢٧٨) •

٩٩ـ ذكر سزكين هذا النسخ ص ٢٨٤ •

١٠٠ـ ذكر هيرشبرغ (التاريخ ٢ : ١٠٦) ان هذه الترجمة طبعت في مجلد واحد مع كتب أخرى صغيرة للرازي • (انظر ايضا : شتاينشنايدر) •

١٠١ـ سزكين ٣ : ٢٩٠ (رقم ٤٥) والمشجرة لا تتشابه مع العنوان الآخر الذي ذكره سزكين • فهما رسالتان مختلفتان ، وعلى ذلك فان المشجرة رسالة فريدة ، لا يعرف لها حتى الآن نسخة أخرى •
والمشجرة محفوظة في مكتبة (سنا) في طهران في المجموع رقم (٣١٩٠) (٣١٩٠/٣٠) •
بينما الرسالة الأخرى : انما هي (رسالة في تحديد أمراض العين وتعريفاتها) • وهي بدورها ذات اهمية خاصة ، ليس هذا هو مجال الحديث عنها •

١٠٢ـ تقع هذه الرسالة في أربعة أبواب :
١ ـ في ماهية حد العين وكيفية تركيبها •
٢ ـ في العلل العارضة للعين •
٣ ـ في أسباب الأمراض العارضة للعين •
٤ ـ في علاج الأمراض العارضة للعين •
فالباب الأول في التشريح •
والباب الثاني انما هو تعداد للأمراض التي تصيب أجزاء العين المختلفة ، صنفت فيه الأمراض على أساس تشريحي واضح •
والباب الثالث : يعرض أسباب أمراض العين وعلامات هذه الأمراض • وفي هذا الباب يظهر تاثر المؤلف بكتاب (المسائل في العين) •
والباب الرابع : للمعالجات • وهو باب مختصر جدا •

١٠٣ـ كتبت الرسالة على طريقة السؤال والجواب مثل كتاب المسائل • والباب الثالث من المشجرة مخصص لأسباب الامراض وعلاماتها •• فهو يسد في هذه الرسالة مسد المقالتين الثانية والثالثة من (المسائل) •

١٠٤ـ في الباب الثالث من المشجرة جمعت المعلومات المتعلقة بكل مرض من الأمراض في مسالة واحدة • أما عند حنين فهي في مكانين ، في المقالة الثانية توحد الأسباب ، وفي الثالثة • توجد العلامات •

١٠٥ـ انظر : كتابنا : (تاريخ أطباء العيون العرب ـ الجزء ١ ٦٠ ـ ٦٤) •

١٠٦ـ في المشجرة جمع المؤلف بين أسباب المرض وأعراضه في موضع واحد ، وترك المعالجات الى موضع آخر ••

١٠٧ـ بين هيرشبرغ في (التاريخ ٢ : ١٥٥ ، ١٥٦) ان مورغاني كان أول من عرف أن الفضل في ادراك حركة الحدقة وتاثرها بالنور والظلمة يعود الى الرازي الذي ذكر ذلك في (الطب المنصوري) : (في مباحث التشريح) ذلك أن المنصوري كان قد ترجم باكرا الى اللاتينية •

وقد كتب كثيرون عن التشريح في المنصوري وعرف آخرون فضل الرازي في مسالة حركة الحدقة • وبين Budge ألبير زكي اسكندر أن الرازي أوضح رأيه هذا في كتابه (الشكوك على جالينوس) منتقدا ما قاله جالينوس في كتابه (البرهان) •

والرازي هذا يعطي لكشفه هذا أبعاده الحقيقية •

(اسكندر : دراسة تحليلية لمؤلفات الرازي وابن سينا ، مع الاشارة الى أثر كل منهما في تقدم البحوث الطبية) • وقد كتب الرازي مقالته بعنوان (في العلة التي من أجلها تضيق النواظر في النور وتتسع في الظلمة) •

وقد وجدنا ملاحظة للرازي في (الحاوي) • بهذا المعنى الطبعة الثانية ـ الجزء الثاني ـ ص ٣٥٢ ، ٣٥٣) •

١٠٨ـ لاحظ هيرشبرغ ذلك حينما ترجم كتاب عمار بن علي الموصلي الى الألمانية • ووصف أسلوبه في المعالجة بانه مبتكر ، واستدل من ذلك على مدى ثقة المؤلف بنفسه ، وعلى قوة شخصيته ، اذ اختار الأدوية التي جربها بنفسه وتاكد من فعاليتها وأهمل ما عداها• وبين هيرشبرغ أيضا أن علية بن عيسى كان مؤلفا مدرسيا حافظ على كل الأساليب العلاجية التي ذكرها القدماء •

١٠٩ـ أشار اسكندر الى جراة الرازي العلمية في مجال آخر اسكندر (الرازي الطبيب الاكلينيكي) المشرق ٥٦ ، ٢٤٨ (١٩٦٢) •

١١٠ـ في نطاق المؤتمر السنوي الثاني للجمعية السورية لتاريخ العلوم (٦ ، ٧ ابريل ـ نيسان ١٩٧٧) • وقد طبع معهد التراث العلمي العربي في جامعة حلب ملخصا للبحث • عام ١٩٧٩ •

١١١ـ لأن فيها تظهر لأول مرة أسباب الأمراض وعلاماتها في موضع واحد ، فهي الحلقة المفقودة ـ في تطور أسلوب تصنيف كتب طب العيون التي نعثر عليها الآن•

١١٢ـ مخطوط استانبول ـ الورقة ١٥٩ ظ • وعلى ٤٧ وجه كذلك مع سقوط كلمة •

١١٣ـ طبعة نزار رضا حتى ٣١٩ •

١١٤ـ هيرشبرغ • التاريخ ٢ : ٣١ •

وجاء ترتيب هذا المرجع (الثاني عشر) عند خليفة •

١١٥ـ نسخة استانبول : الورقة ١ ظ وردت كلمة (أيضا) التي توحي بوجود مقالتين •

١١٦ـ هيرشبرغ • التاريخ ٢ : ٣١ •

١١٧ـ في كتابه المعالجات البقراطية •

١١٨ـ أورد خليفة اقتباسا من عبدان •

الكافي • استانبول • (٣٠ ظ) •

١١٩ـ رقم ـ ١٧ ـ (التاريخ ٢ : ٣١) •

وأفرد له فصلا مختصرا (التاريخ ٢ : ٧٣) •

١٢٠ـ مخطوط استانبول (حميدية ١٠٣٨) الورقة ١٠ ظ •

١٢١ـ هيرشبرغ • التاريخ ٢ : ٣١ ، ٧٣ •

١٢٢ـ عيون الانباء ٢ : ٨٧ ، وفي طبعة نزار رضا المتداولة ٥٤٦ •

123— J. Lippert.

124— C. A. Wood.

125— The Tadhkirat of Ali Ibn Isa. Memorandum of a tenth-century oculist, for the use of modern ophthalmologists, Chicago, 1936.

١٢٦ـ غوث محيي الدين القادري الشرفي • دائرة المعارف العثمانية حيدر أباد الدكن ١٩٦٤ •

١٢٧ـ (أطباء العيون العرب ٢ : ١٥٨) سنة ١٩٠٥ •

ـ (كتب التعليم ١٣) سنة ١٩٠٥ •

ـ (التاريخ ٢ : ٣٠ر٣١) سنة ١٩٠٨ •

١٢٨ـ استانبول ـ نور عثمانية ـ المجموع رقم ٣٥٧٦ وهو الكتاب الثاني في هذا المجموع بروكلمان ـ الذيل ـ ١ : ٨٨٤ ، ٨٨٥ (١٩٣٧) ولم يكن سارتون قد أشار الى دانيال بن شعيا في كتابه عام ١٩٢٧ •

١٢٩ـ وقد صدرت الطبعة الثانية من هذه الموسوعة بدءا من عام ١٩٦٠ ، وورد عنوان (علي بن عيسى) في الجزء الأول ، ص ٣٨٨ • وقد أورد الكاتب (بروكلمان ـ الذيل ـ ١ ـ) بين مراجعه •

وكان متفوخ (Mittwoch) قد كتب هذا العنوان في الطبعة الأولى من هذه الموسوعة (١ : ٢٨٨) سنة ١٩١٠ •

١٣٠ـ وصف ديتريش هذه المخطوطة التي ذكرها بروكلمان قبل حوالي ٣٠ عاما • (عام ١٩٦٦) ، (عام ١٩٣٧) Dietrich. Medicinalia ص ١٦٧ ، ١٦٨ •

١٣١ـ ديتريش ص ١٦٧ ، ١٦٨ •

المخطوط الورقة ٢٩ ظ ـ مطلع الكتاب •

١٣٢ـ تحتوي الورقة على ١٥ سطرا ، معدل الكلمات في السطر الواحد ١٠ كلمات أي ان الكتاب يقع في حوالي ١٧٠٠٠ كلمة فهو يعادل تقريبا ٣/١ الكتاب الأصلي •

١٣٣ـ الورقة ٣٠ ظ :

* انظر : سامي حمارنة ، فهرس مخطوطات دار الكتب العربية المتعلقة بالطب والصيدلة الجزء ـ ١ ـ مجموعة طب خليل آغا القاهرة ـ ١٩٦٧ طب ٣٠

** أولا ـ في المؤتمر الافريقي الآسيوي السابع لطب العيون ـ تونس ـ تشرين أول ـ ١٩٨٠ ـ في جلسة مخصصة لتاريخ طب العيون •

وثانيا ـ في الندوة العلمية السابعة للجمعية السورية لأطباء العيون ـ حمص ـ تشرين الثاني ـ ١٩٨١ ـ • في محاضرة تذكارية بمناسبة مرور ألف عام على تاسيس طب العيون العربي •

١٣٤ـ من نافلة القول أن نذكر بانه عاش بين مطلع القرن ١١ م (= ٥ هـ) أي بعد ظهور تذكرة الكحالين ، وقبل نهاية القرن ١٣ م (= ٧ هـ) حينما ظهر الكافي في الكحل •

١٣٥ـ هيرشبرغ : ـ أطباء العيون العرب ٢ : ١٥٨ ، ١٥٩ •
كتب التعليم ١٣ •
التاريخ ٢ : ٣١ •

١٣٦ـ في المكتبة السليمانية • ايلول عام ١٩٨١ •

١٣٧ـ في مكتبة لا له لي • رقم ١٦١٩ •

١٣٨ـ الورقة ١ ظ •

١٣٩ـ هناك مقالة رابعة مضافة الى مقالات تذكرة الكحالين • أضافها سهل بن هرون الاسرائيلي • نبحث عنها منذ زمن • سنعود اليها •

١٤٠ـ الباب السابع والعشرون من المقالة الثالثة من «التذكرة»
في النص العربي : ص ٣٤٥ ـ ٣٨٦ •
وفي الترجمة الألمانية (هيرشبرغ ، ليبرت Lippert)
ص ٢٩٤ ـ ٣٢١ •

١٤١ـ ففي كتاب (العشر مقالات •••) لحنين مثلا تكون المقالة العاشرة بمثابة القرباذين الكتاب • وفي (دغل العين) لابن ماسويه الباب السابع والأربعون •

١٤٢ـ الورقة ١ ظ من المخطوطة •

١٤٣ـ الورقة ١ ظ •

١٤٤ـ وردت الأبواب بهذا التسلسل في مطلع الكتاب • الورقة ٢ و ، وجاء ترتيبها هكذا في المتن أيضا •

١٤٥ـ واليوم في القاهرة • دار الكتب • تيمور طب ١٠٠ •

١٤٦ـ انظر مقدمة مايرهوف لكتاب (العشر مقالات ••••) : ص ٥ ، ٤٢ ويضم هذا المجموع المخطوطات التالية :
١ ـ جوامع كتاب جالينوس في العين •
٢ ـ معرفة محنة الكحالين • لابن ماسويه •
٣ ـ دغل العين ـ لابن ماسويه •
٤ ـ تركيب العين وأشكالها ومداواة عللها ـ لعلي بن ابراهيم بن بختيشوع الكفرطابي •
٥ ـ تذكرة الكحالين ـ لعلى بن عيسى •
٦ ـ المنتخب في علاج أمراض العين لعمار بن علي الموصلي •
٧ ـ العشر مقالات في العين ـ لحنين بن اسحق •
٨ ـ البصر والبصيرة ـ المنسوب الى ثابت بن قرة •

١٤٧ـ أنا مدين الى الأستاذ سزكين الذي وضع هذا المصور بتصرفي •

١٤٨ـ صفحات الكتاب مرقمة حديثا • وليست أوراقه •

١٤٩ـ كتاب تذكرة الكحالين ينتهي على الصفحة ٢٣٩ من المجموع ، والصفحة ٢٤٠ فارغة ، وياتي موضوعان قصيران على الصفحتين ٢٤١ ، ٢٤٢ • وعلى الصفحة ٢٤٣ نجد عنوان كتاب (المنتخب في علم العين ••• لعمار •••) ويبدأ (المنتخب ••) على الصفحة ٢٤٤ •

١٥٠ـ بين (التذكرة) و (والمنتخب) •

١٥١ـ ليس في علمي أن أحدا من الذين رأوا هذا المجموع قد انتبه الى اسم هذا الكتاب الضائع • ويكون هذا الكتاب قد جاء أصلا في المكان المناسب ، بعد التذكرة ، التي جاء ترتيبها في المكان الخامس •

١٥٢ـ مقدمةمايرهوف لكتاب(العشر مقالات •••) صفحة٦،٤٣ •

١٥٣ـ مقدمة مايرهوف بالانكليزية لكتاب (العشر مقالات •••) صفحة ٩ •

154— C. Izgi , C. Akpinar , R. Şeşen

١٥٥ـ ششن وزميلاه • الفهرس • ص ٣٠٣ •

١٥٦ـ مكتبة ازمير • رقم ٢/٤٣٩ • وهذه المكتبة (المجموعة) موجودة اليوم في المكتبة السليمانية في استانبول • وكانت قديما موجودة في مكتبة أتاتورك في ازمير • انظر : سزكين : مجموعات المخطوطات ص ٩٥ •

١٥٧ـ يقع مخطوط استانبول من (الكافي •••) في أكثر من ٤٥٠ صفحة ، والأقرباذين يشغل منها اقل بقليل من ٢٠٠ صفحة ، وفي الأقرباذين خصصت فصول مطولة لأغذية المرضى •

١٥٨ـ يقتبس خليفة كثيرا عن (المعالجات البقراطية) للطبري ، وهذا الكتاب لم يحقق بعد ، لذلك وجب دراسة هذه المقتبسات وتحقيقها في مخطوطات كتاب الطبري • (أبو الحسن أحمد بن محمد الطبري) ويقتبس خليفة أيضا عن علي بن عيسى وعن ابن سينا •

١٥٩ـ حقق كتاب الحريري الزميلان : مصطفى شريف العاني ، وحازم البكري ونشرا الكتاب في مجلدين في بغداد عام ١٩٧٩ ، ١٩٨٠ • واسم الكتاب « نهاية الأفكار ونزهة الأبصار » ويوجد هذا الكتاب في ثلاث مخطوطات محفوظة في بغداد وطهران واستانبول • أما أقرباذين هذا الكتاب وهو الجزء الرابع والأخير منه فموجود في ديلن • وسنعود ثانية الى هذا الموضوع •

١٦٠ـ خليفة • الكافي • نسخة استانبول • الورقة ١ ظ •

١٦١ـ خليفة • الكافي• نسخة استانبول• الورقة ٦٧ و، ٩٧٥ •

١٦٢ـ هكذا يذكره ابن زهر في كتابه (التيسير في المداواة والتدبير) انظر : التيسير • بتحقيق ميشيل خوري • دمشق ١٩٨٣ • ص ٣٢٥ ، ٤١٦ •

ويشير صلاح الدين بن يوسف الحموي اليه بهذا الاسم حينما يقتبس منه في كتابه (نور العيون وجامع الفنون) وبهذا الاسم ذكره ابن أبي أصيبعه • انظر : عيون الأنباء • (طبعة نزار رضا) ص (٤٩٦) •

١٦٣ـ ترجم هذا الكتاب الى الكتالانية والى العبرية • وطبع مرارا باللغة اللاتينية بترجمة جرار الكريموني • انظر J. Vernet في D.S.B. الجزء ١٤ ص ١١٢ •

١٦٤ـ كان وزيرا • ويقول عنه ابن زهر (الطبيب المشهور) • انظر • ـ دائرة المعارف الاسلامية (هويكنز) EI² الجزء ٣ : ٩٦٢ ـ ٩٦٣ •
ـ سارتون ١ : ٧٢٨ •
ـ نصر ١ : ١٠٦ •

١٦٥ـ عيون الأنباء • طبعة رضا • ص (٤٩٦) •

١٦٦ـ لوكلير • الطب العربي • ١ : ٥٣٥ ، ٥٤٥ ـ ٥٤٧ •

١٦٧ـ هيرشبرغ • التاريخ • ٢ • ٦٣ : ٦٣ ـ ٦٤ ، ٦٤ ـ ٦٦ •

١٦٨ـ وبعد اكثر من ستين عاما عاد J. Vernet الى القول بان هذا المخطوط مجهول المؤلف قد يكون هو كتاب ابن وافد •
D.S.B. ١٤ : ١١٢ ، ١١٣ •

١٦٩ـ انتهى عبد المسيح من تاليف كتابه (الكامل ••) في عام ١٧٧٣ •
ويقول في مقدمة كتابه : (•••• الفته وجمعته من الكتب التالية : •••• كتاب تدقيق النظر في علل حاسة البصر لابن وافد ، •••)
سباط • الفهرس • ٢ : ٧٣ (رقم ١٧٢٩) مكتبة باسيل Basile •

١٧٠ـ هو : محمد بن علي البالسي المعروف بالكحال وذلك سنة ١١٧٥ هـ (= ١٧٦١ م) •
وقد ظل هذا المختصر موجودا في حلب حتى رآه سباط في هذا القرن •
سباط • الفهرس ٢ : ١٠١ (رقم ١٩٦٠) مكتبل باسيل Basile •

١٧١ـ سباط• الفهرس• الذيل : ٤٥ (رقم ٢٨٢٦) مكتبةنحاس Nahhās •

١٧٢ـ خليفة • الكافي • نسخة استانبول • الورقة ١ ظ •

١٧٣ـ هيرشبرغ : ـ أطباء العيون العرب ٢ : ١٥٨ •
ـ كتب التعليم ١٣ •
ـ التاريخ ٢ : ٣١ •

١٧٤ـ ابن أبي أصيبعة • عيون الأنباء •
طبعة نزار رضا المتداولة اليوم ص ٥٤٤ •

١٧٥ـ هيرشبرغ • التاريخ ٢ : ٤٠ في فصل خاص أفرده هيرشبرغ لهذا الكتاب •

١٧٦ـ قال ابن أبي أصيبعة : (وفراغه منه في سنة اثنتين وثلثمائة) ٣٠٢ هـ = ٩١٤ م •

١٧٧ـ خليفة • الكافي • نسخة استانبول • الورقة ٢٢ ظ •

١٧٨ـ وخاصة في القاهرة •

وهو الذي عرف بالمجموع الشهير الموجود في مكتبة أحمد تيمور باشا ، والمحتوي على بعض اهم كتب الكحل العربية التي لم تقع في يد هيرشبرغ من قبل •

١٧٩ـ مايرهوف : (لكنه فقد من زمان بعيد على الأرجح ، اذ كان هيرشبرغ لم يعثر الا على نبذة واحدة منه في كتب طب العيون المتاخرة) ، يقصد : في كتاب خليفة • (أما أنا فلم أتمكن حتى الآن من العثور حتى على شطر منه) •

مايرهوف ـ مقدمته لكتاب (العشر مقالات •••) الذي حققه ونشره سنة ١٩٢٨ • ص • ٩ •

١٨٠ـ نشر الأب بولس سباط كتابه (الفهرس) بين سنتي ١٩٣٨ ، ١٩٤٠ في القاهرة • (ثلاثة أجزاء وملحق) •

١٨١ـ في مكتبة زابيطه Zabita .
سباط • الفهرس • ١ : ١٠٨ (رقم ٩٣٢) •

١٨٢ـ هذا الكتاب هو (الكامل في طب العين) الذي انجز عبدالمسيح الكحال الحلبي تاليفه سنة ١٧٧٣ وذكر بين أسماء مراجع كتابه كتاب (النهاية والكفاية لخلف الطولوني) •

وقد شاهد سباط (الكامل) في مكتبة باسيل Basile
سباط • الفهرس • ٢ : ٧٣ (رقم ١٧٢٩) •

١٨٣ـ نسخة واحدة حتى القرن العشرين • ثم اختفت ونسخة أو نسختان حتى القرن الثامن عشر •

١٨٤ـ أطلعني عليه الأستاذ عبد الحسين حائري ٠ والكتاب موجود في مكتبة مجلس النواب (مجلس شوراي ملي) ٠ ومن المعروف أن ابن النفيس لم يكتب كتابا بهذا الاسم٠ وكتابه في الكحل هو (المهذب) ٠

وكان الأستاذ حائري واثقا من أن هذا الكتاب منتحل لابن النفيس ٠ وسألني ما اذا كنت أعرف هذا الكتاب٠ ثم أهدى لي صورة عنه ٠ وهذا الكتاب ذو حجم كبير ، ولم يسبق لي أن رأيت نسخة منه ٠

١٨٥ـ والصورة التي وصلتني مبتورة النهاية ٠ والخط فارسي جميل ٠ وقد ضاع منها بعض الأوراق ولا أدري ما اذا كانت الأوراق الضائعة من أصل المخطوط أم من الصورة ٠

١٨٦ـ ورد اسم الكتاب بوضوح ثلاث مرات :

١ ـ في فهرس الكتاب ، في مطلعه ص ٨ من المخطوط ٠

٢ ـ في مطلع الجزء الأول من الكتاب ص ١٨ من المخطوط ٠

٣ ـ في مطلع الجزء الثاني من الكتاب ص ٧٦ من المخطوط ٠

والكتاب يتكون من أربعة أجزاء ٠

١٨٧ـ وقد عرضت محتوى الكتاب ، وعرّفت بأهميته ، عام ١٩٧٩ في الندوة العالمية الثانية لتاريخ العلوم عند العرب ـ معهد التراث العلمي العربي ٠ جامعة حلب ٠

١٨٨ـ حتى ذلك الوقت كان القسم الأول من الكتاب هو الذي صدر (عام ١٩٧٩) ٠ وبعد ذلك (عام ١٩٨٠) صدر القسم الثاني ٠

وقد تشرفت بالتعرف على أحد المحققين : الدكتور حازم البكري في بغداد عام ١٩٨٠ ٠

وقد اشترك معه الدكتور مصطفى شريف العاني في التحقيق ٠

١٨٩ـ جاء في مطلع الكتاب : (٠٠٠ وقد سميته : نهاية الأفكار ونزهة الإبصار) ٠ ص ٢٣ ٠

وجاء الاسم : (النهاية في الكحل) على الصفحتين : ٤٤ ، ١٢٧ وذلك في مطلع الجزء الأول وفي مطلع الجزء الثاني من الكتاب ٠

١٩٠ـ في المؤتمر الافريقي الآسيوي السابع لطب العيون ـ تونس ـ تشرين الأول ١٩٨٠ ٠

١٩١ـ وأهم هذه المناسبات :

ـ المؤتمر الدولي لتاريخ الحضارة الاسلامية ـ دمشق ـ نيسان ١٩٨١ ٠

ـ المؤتمر الدولي السادس عشر لتاريخ العلوم ـ بوخارست ـ آب ايلول ١٩٨١ ٠

١٩٢ـ في استانبول : حميدية ١٠٣٩ ، في ايلول عام ١٩٨١ ٠ وأنا مدين للأستاذ سزكين الذي أعطاني صورا لبعض صفحات هذا المخطوط ٠

١٩٣ـ دبلن ـ مكتبة تشستربيتي Chester Beatty رقم ٣/٣٤٢٥ ، ويحمل هذا المخطوط عنوانا واضحا ٠ أقرباذين من كتاب النهاية في علم العين ٠

الجزء الرابع : في الأدوية المركبة المستعملة في أمراض العين ٠ وقد خصص المؤلف الجزء الرابع والأخير من كتابه للأدوية المركبة بمثابة أقرباذين ٠

وأنا مدين للأستاذ سزكين الذي أطلعني على صورة هذا المخطوط ١٩٨٢ ٠

١٩٤ـ خليفة ٠ الكافي ٠ نسخة استانبول ٠ الورقة ٢٢ ظ ٠

١٩٥ـ هيرشبرغ ٠ التاريخ ٢ : ٤٠ ٠

١٩٦ـ خليفة : (ذكر صاحب كتاب النهاية في العين أن أجود ما يكون ملبوس الكحال عند علاجه أمراضها الأشياء السود والدكن والخضر ٠ والشيخ الرئيس يشير ٠٠٠)

١٩٧ـ الحريري (٠٠٠ وأن لا يلبس وقت المعالجة ثوبا أبيض، لأنه يفرق البصر ، وليكن قريبا الى السواد كالأخضر وما شاكله لأنه يجمع البصر) ٠

نسخة طهران ص ١٧ ـ المخطوط ٠

نسخة استانبول الورقة ٩ ظ ـ المخطوط المطبوع صفحة ٤٢ ٠

وفي هذه العبارة فروق في النص بين نسخة طهران ونسخة استانبول وبين المطبوع ٠ ولكن المعنى واحد ٠ والشاهد هنا قائم في كل الحالات ٠

١٩٨ـ هيرشبرغ : ـ أطباء العيون العرب ٢ : ١٥٥ ٠

ـ كتب التعليم ٧٣ ٠

ـ التاريخ ٢ : ٧٤ ٠

١٩٩ـ الملك الأشرف ، ابن الملك العادل الأيوبي ٠

٢٠٠ـ انظر ترجمة : عبدالله بن قاسم الحريري الاشبيلي ص ٢٦١ من الكتاب المطبوع (المجلد الثاني) والسنة الهجرية ٦٤٦ ـ حسب الشهر الذي اختلف في تحديده ـ هي ١٢٤٨ أو ١٢٤٩ الميلادية ٠

٢٠١ـ د. رمضان ششن R. Şeşen .
جميل اكبنار C. Akpinar .
جواد ايزكي C. Izgi .

٢٠٢ـ ص ٢٧٩ .

٢٠٣ـ شيش وزميلاه . فهرس مخطوطات الطب الاسلامي ص ٢٧٨ . عيون الأنباء . طبعة نزار رضا ص ٧١٧ .

٢٠٤ـ خليفة . الكافي ... استانبول . الورقة ١ ظ (وأرجوزة للحصني في العين وأمراضها وعلاجاتها) .

٢٠٥ـ رقم ـ ١٨ ـ في ترتيب هيرشبرغ .

٢٠٦ـ هيرشبرغ . كتب التعليم ١٣ ، التاريخ ٢ : ٣١ .

٢٠٧ـ لوكلير . الطب العربي ٢ : ٢٢١ .

٢٠٨ـ هيرشبرغ التاريخ ٢ : ٣١ الهامش ١ .

٢٠٩ـ في : التاريخ ٢ بذكر هيرشبرغ : ص ٣١ السنة ١٢٦٧ ص ٧٤ السنة ١٢٦٦ .

٢١٠ـ بروكلمان ١ (ط ١) ٤٩٢ ـ ٤٩٣ ، (ط ٢) ٦٤٩ الذيل ١ ٨٩٨ .

211— De Slane.

٢١٢ـ Steinschneider ص ٢٣٩ من كتابه Die arabische Lit. d. Jud.

٢١٣ـ اسم الأرجوزة : نقع الغلل ونفع العلل أو نقع العلل .

٢١٤ـ ذكر بروكلمان مخطوطتي باريس والقاهرة على : صفحة ٦٤٩ من الجزء الأول (الطبعة الثانية) وذكر مخطوطتي بيروت والقدس على : صفحة ٨٩٨ من الذيل ـ الجزء الأول . باريس رقم ٢٩٩٧ ، القاهرة (٦) ٤٨ بيروت ٣٠٨ القدس ـ الخالدية ٧٠/١٢ .

أما مخطوطة القدس (المكتبة الخالدية) فقد ذكرها المنجد ـ (مصادر ...) ص ٢٣٢ باسم : أرجوزة في الطب لمفضل بن ماجد بن أبي البركات . من أهل القرن ٧ هـ .

٢١٥ـ هيرشبرغ : أطباء العيون العرب ٢ : ١٥٨ ـ ١٥٩ .
كتب التعليم ... ١٣ .
التاريخ ... ٢ : ٣١ .

٢١٦ـ هيرشبرغ : كتب التعليم ... الفصل ١٧ ص ٧٢ .
التاريخ ... الفصل ١٨ ص ٧٣ .

٢١٧ـ خليفة . الكافي . نسخة استانبول . ٩٢ ظ ، ٩٣ و ، ٩٤ و .

٢١٨ـ الفقرة الأولى : ٩٢ ظ (وتكررت على ٩٣ و) . (وذكر منصور في تذكرته أنه قال الكحال اليوناني : رايت أقواما بطوا أسفل الحدقة ...) .

٢١٩ـ ذلك أن هيرشبرغ كتب مفصلا عن أنتيلوس في كتابه : التاريخ ـ الجزء الأول .

٢٢٠ـ خليفة : (كيفية القدح) . الورقة ٨٩ و .
هيرشبرغ (امتصاص الساد) التاريخ ٢ : ٢٣٠ .

٢٢١ـ هيرشبرغ : التاريخ ٢ : ٢٣٢ .

٢٢٢ـ خليفة . الكافي . نسخة استانبول : ٩٤ و .

٢٢٣ـ الفصل (٢٨٤) بين الصفحتين ٢٣٠ ـ ٢٤٠ من الجزء الثاني من : التاريخ .
ويشتمل الجزء الأول من هذا الكتاب على ٢٦٠ فصلا .
ويشتمل الجزء الثاني على الفصول بين ٢٦١ ، ٣٠٣ .

٢٢٤ـ يعتبر هيرشبرغ أن الجراحين العرب المتخصصين في أمراض العين هم الذين ابتكروا أسلوب امتصاص الساد الطري بالابرة الزجاجية . وأن عمار بن علي الموصلي هو الذي استعمل الابرة المعدنية المجوفة لأول مرة .

* * *

المصـادر والمراجـع

المصادر المخطوطة :

١ ـ دغـل العين

أبو زكريا يوحنا بن ماسوية
مخطوطة القاهرة/دار الكتب
تيمـور طب ١٠٠

٢ ـ الشجرة في معرفة أمراض العين ومعالجاتها •
محمد بن زكريا الرازي
مخطوطة طهران
سنا ٣١٩٠/٣٠

٣ ـ المنتخب في علاج أمراض العين

عمار بن علي الموصلي
مخطوطة استانبول/متحف طوب قابوسراي
أحمد الثالث ٢٠٨٠/١٢
تيمـور طب ١٠٠

٤ ـ مسائل وأجوبتهما في علم صناعة الكحل

دانيال بن شعيا
مخطوطة استانبول
نور عثمانية ٣٥٧٦/٢

٥ ـ المقالة الرابعـة المضافـة الى المقـالات الثلاث المسـماة
بتذكرة الكحالين لعلي بن عيسى الكحال
سهل بن حرون العكبري اليهودي
مخطوطة استانبول/المكتبة السليمانية
لا له لي ١٦١٩

٦ ـ نهاية الأفكار ونزهة الأبصار

عبدالله بن قاسم الحريري الاشبيلي

مخطوطة بغداد ـ مكتب المجمع العلمي العراقي

مخطوطة طهران ـ مكتبة مجلس شوراي ملي

مخطوطة استانبول ـ المكتبة السليمانية حميدية ١٠٣٩

مخطوطة دبلن ـ تشستر بيتي ٣٤٢٥/٣

٧ ـ الكافي في الكحل
قليفة بن أبي المحاسن
مخطوطة باريس
المكتبة الوطنية ٢٩٩٩
مخطوطة استانبول/المكتبة السليمانية
يني جامع ٩٢٤

المصادر المطبوعـة :

• كتب الببليوغرافيا :

١ ـ طبقات الأطباء والحكماء
تحقيق : فؤاد سيد
القاهرة ـ ١٩٥٥

٢ ـ الفهرست

ابن النديم
باعتناء فلوغل Flügel جزءان طبعة جديدة ـ بيروت ١٩٧٨
لايبزغ ١٨٧١ ـ ١٨٧٢

٣ ـ اخبار العلماء باخبار الحكماء
القفطي
باعتناء : ليبرت Lippert
لايبزغ ـ ١٩٠٣

٤ : عيون الأنباء في طبقات الأطباء : ابن أبي أصيبعة
طبعة جديدة (رضا) ـ بيروت ١٩٦٥
باعتناء : مولر Müller
القاهرة : ١٨٨٢ ـ ١٨٨٤ جزءان

• كتب الطب :

١ ـ كتاب العشر مقالات في العين
المنسوب : لحنين بن اسحق
التحقيق والترجمة الانجليزية : ماكس مايرهوف
القاهرة ١٩٢٨

٢ ـ كتاب المسائل في العين
حنين بن اسحق
التحقيق والترجمة الفرنسية : بولص سباط ـ
ماكس مايرهوف
القاهرة ـ ١٩٣٨

□ المراجع العربية :

١ ــ صلاح الدين المنجد

مصادر جديدة عن تاريخ الطب عند العرب

في : مجلة معهد المخطوطات العربية
المجلد ٥ ، الجزء ١ (١٩٥٩)
(٢٢٩ ــ ٣٤٨)

٢ ــ عامر رشيد السامرائي

عبدالحميد العلوجي
آثار حنين بن اسحق
بغداد ــ شباط/١٩٧٤

٣ ــ رمضان ششن Şeşen
جميل آكبنار AKPINAR
جواد ايزكي IZGI
فهرس مخطوطات الطب الاسلامي في مكتبات تركيا
اسبانيا/١٩٨٤

٣ ــ كتاب الحاوي في الطب
الجزء ٢ : في أمراض العين
لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي
صحح وطبع تحت مراقبة : شرف الدين أحمد
حيدر أباد الدكن ١٩٧٦ (الطبعة ٢)

٤ ــ تذكرة الكحالين
علي بن عيسى
بتحقيق : غوث محيي الدين القادري
حيدر أباد الدكن ١٩٦٤

٥ ــ التيسير في المداواة والتدبير
لأبي مروان عبدالملك بن زهر
تحقيق : ميشيل الخوري
دمشق : ١٩٨٣

٦ ــ نهاية الأفكار ونزهة الأبصار
عبدالله بن قاسم الحريري الاشبيلي البغدادي
تحقيق : حازم البكري
مصطفى شريف العاني
بغداد (جزءان) ١٩٧٩ ــ ١٩٨٠

المراجع الأجنبية

□ Dietrich, A.
Medicinalia Arabica, Studien über Arabischen Handschriften in türkischen und Syrischen Bibliotheken,
Gottingen, 1966.

□ Encyclopaedia of Islam
Leiden and London 1908-1938.
New edition : Leiden and London 1960 - onward.

□ Hirschberg, J.
Geschichte der Anfenheilkunde
in :
Graesse - Saemisch
Handbuch der gesamten Augenheilknd
12. Bd. : Gesch. d. Ang. im Alterthum.
Leipzig 1899.
13. Bd. : (Gesch. d. Ang. der den Arabern).
Leipzig 1908.
Gesch. d. Ang. in Mittelalta.

□ Brockelmann, C.
Geschichte der arabischen Literature
Bd I, Weimar 1898.
Bd II, Berlin 1902.
S I, Leiden 1937.
S I, Leiden 1937.
S II, Leiden 1938.
S III, Leiden 1939-1942.
Bd I, II 2. Ed. (Anflage) Leiden 1943.

□ De Slane, M.
Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale.
Paris, 1883-1895.

□ Dictionary of Scientific Biography.
(ed.) Ch. C. Gillispie.
New York 1970.

- Sbath, P.
  Al-Fihris, III vol.
  Cairo, 1938-1940

- Sezgin, F.
  Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. III.
  Leiden, 1970.

- Ullmann, M.
  Medizin im Islam.
  Leiden, 1970.

- Vajda G.
  Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris .
  Paris, 1953.

- Wood, C. A.
  The Tadhkirat of 'Ali ibn 'Isa of Baghdad.
  Memorandum of a tenth century oculist, for the use of modern ophthalmologists.
  Chicago, 1936.

- Wüstenfeld, F.
  Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher.
  Hildeshein 1963 (erste Auflage Göttingen 1840).

- Hirschberg, J.
  Die arabischen lebrbücher der Angenheilkunde.
  Berlin, 1905.

- Hirschberg, J., Lippert, J.
  'Ali Ibn 'Isa, Erinnerungsbuch für Angenärzte.
  Leipzig, 1904.

- Hirschberg, J., Lippert, J., Mittwoch, E.
  Die arabischen Angenärzte II: 'Ammar, Halifa,
  Salah ad-Din.
  Leipzig, 1905.

- Leclerc, L.
  La chirurgie d'Abulcasis,
  Paris, 1861.

- Nasr, S. H.
  An Annotated Bibliography of Islamic Science.
  Tehran, 1976.

- Sarton, G.
  Introduction to the History of Science.
  3 vol. Baltimorc, 1927-1949.

★ ★ ★

علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون

تيسير شيخ الارض

تمهيد : « المقدمة » والسياسة

اذا أنعمنا النظر في « مقدمة» ابن خلدون في ضوء ما آل اليه علم الاجتماع ، وجدنا أنه رأى فيها الموضوع الاجتماعي من أكثر جوانبه ، وان دراسة منهجية لها من شأنها أن تبين هذه الجوانب ؛ لا سيما أن ابن خلدون كتب « مقدمته » في مدة قصيرة لا تتجاوز الخمسة أشهر(١) ؛ من دون أن يجد له متسعاً من الوقت يساعده على عرض موضوعه عرضاً منظماً ؛ بحيث يعرض الظواهر الاجتماعية ظاهرة ظاهرة ، بعد تحديد الموضوع العام لعلم الاجتماع ·

والحقيقة ، أن ابن خلدون لا يقتصر في«مقدمته» على الموضوع العام لعلم الاجتماع، بل يتجاوزه الى ظواهره الاجتماعية المختلفة، كالظاهرة التعليمية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية والمعرفية واللغوية والأدبية الخ··· لكننا لن نتعرض لهذا كله هنا ، وانما نريد أن نتوقف عند ظاهرة واحدة هنا ، هي الظاهرة السياسية، بما هي ظاهرة اجتماعية·

ان أول سؤال يطرح نفسه علينا ــ ونحن بصدد موضوع السياسة عند ابن خلدون ــ هو الكيفية التي طرح بها مسألة الدولة في « مقدمته » · فهل فهمها كما نفهمها نحن اليوم على أنها علم الدولة ، أو فن حكم المجتمعات ؟ هل درسها دراسة وضعية أو تاريخية أو مقارنة ؟ أو تراه فهمها فهماً آخر مغايراً ؟ ما المبادىء التي استند اليها ؟ وما الأفكار التي نادى بها ؟ وهل وقف عند حدود الوصف ، أو تعداها الى التوجيه والارشاد ؟ ان الاجابة عن هذه الأسئلة لا يمكن أن نقدمها قبل عرض آرائه في الدولة والسياسة · فعندئذ يحق لنا أن نرجح رأياً ، أو نجزم بفكرة · لهذا لا بد لنا من أن نشرع بتحديد المسائل التي سنتناولها في بحثنا هذا ؛ لنتمكن من تبني رأي محدد بهذا الصدد ·

أما المسألة الأولى التي سنشرع في تناولها ، فتتعلق بنشأة الدولة في المجتمع ، وما يرافقها من سلطة ، وارتباط ذلك بالعصبية والرئاسة والتغلب في المجتمعين البدوي والحضري ؛ لكي ننتقل من بعد الى مسألة الدولة ذاتها ؛ فنتكلم على نطاقها وأجيالها المتعاقبة وشأوها الذي تبلغه ؛ في سبيل النظر الى مسألة جبايتها وتأثير هذه الجباية في ازدهارها من ناحية، وفي اضمحلالها من ناحية أخرى .

١ ـ نشأة الدولة

قبل أن نعرض الرأي ابن خلدون في نشوء الدولة ، لا بد لنا من أن نضع نصب أعيننا الرأي الذي انتدب نفسه لمعارضته ، والذي يسميه رأي الفلاسفة . لقد لاحظ هو نفسه اختلافه في الرأي عن الرأي الذي كان سائداً في مجتمعه ، والذي يرد نشوء الدولة والسلطة الى الشرع المفروض من عند الله . لهذا فاننا سنبدأ بعرض هذا الرأي ، قبل عرض نظرية ابن خلدون .

(١) الرأي الشائع في الدولة: ينسب ابن خلدون هذا الرأي الى الفلاسفة ؛ مع أننا نعلم أن هناك آراء كثيرة مختلفة في نشوء الدولة ؛ ولا ندري لماذا فعل ذلك . ولكن لنتجاوز هذا ، ونبدأ بعرض هذا الرأي اعتماداً على عرض ابن خلدون له . انه يبدأ بعرضه لكي يعقب عليه بالنقد والتفنيد . يقول : « وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان ؛ حيث يحاولون اثبات النبوة بالدليل العقلي ؛ وانها خاصة طبيعية للانسان ؛ فيقررون هذا البرهان الى غايته ؛ وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع . ثم يقولون بعد ذلك : وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله ؛ يأتي به واحد من البشر ؛ وأنه لا بد من أن يكون متميزاً عنهم ؛ بما يودع الله فيه من خواص هدايته ؛ ليقع التسليم له والقبول منه ؛ حتى يتم الحكم فيهم وعليهم ، من غير انكار ولا تزييف(٢) » .

ولا يكاد ابن خلدون يصل الى هذا الحد مما دعاه رأي الفلاسفة ، حتى ينبري لتفنيده قائلاً : « وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه ؛ اذ ان الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك ؛ بما يفرضه الحاكم لنفسه ، أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته : فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب ؛ فانهم أكثر أهل العالم ؛ ومع ذلك ، فقد كانت لهم الدولة والآثار فضلاً عن الحياة . وكذلك هي لهم لهذا العهد ، في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب ، بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتة ، فانه يمتنع(٣) » .

وهذا يعني ، أن نشوء السلطة ملازم للحياة الاجتماعية ، مرتبط بها ارتباطاً طبيعياً . ولهذا رفض ابن خلدون رد نشوء السلطة الى الشرع المفروض من عند الله ؛ ولجأ الى تفسير اجتماعي وضعي . فما هذا التفسير ؟

(٢) نظرية ابن خلدون في السلطة : يرى ابن خلدون أن المجتمعات البشرية تنشأ عن حاجتين أساسيتين هما الحاجة الى التعاون على تحصيل الغذاء ، والحاجة الى الدفاع عن النفس(٤) . ان هاتين الحاجتين هما اللتان تحوجان الى السلطة التي تتطلب الرئاسة والغلبة في مرحلة البداوة ، والتي تؤدي الى تأسيس الدولة في مرحلة تجاوز البداوة الى الحضارة .

آ ـ الاجتماع والسلطة : وهذا يعني ، أن السلطة ضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية ، وأن تملكها وسيلة لاقامة الدولة .

والحقيقة ، أن السلطة تنشأ نشأة طبيعية بمجرد اجتماع البشر ، وقيام العمران . وهذا رأي تفرد به ابن خلدون عن معاصريه الذين يذهبون الى أن الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله : فالاجتماع لا يكاد يحصل ، والعمران لا يكاد يتم ، حتى تنشأ الحاجة الى السلطة ؛ فالسلطة ضرورة من ضرورات الحياة المشتركة في المجتمع ؛ كما أن الاجتماع ضرورة من ضرورات وجود الانسان واستمراره : فالانسان الذي اتخذ من السلاح وسيلة له ، للدفاع عن نفسه ضد الحيوانات العجم ، لا يلبث أن يستخدمه ضد أخيه الانسان ؛ اذا ما قام بينه وبينه نزاع لأتفه الأسباب ؛ ولايمكن أن يزعه عن ذلك غير السلطان . يقول ابن خلدون في ذلك : « ثم ان هذا الاجتماع ، اذا حصل للبشر كما قررناه ، وتم عمران العالم بهم ؛ فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ؛ لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم(٥) » .

واذا تساءلنا عن سر ذلك ، أجابنا ابن خلدون ، ان في طباعهم عدوان الحيوان ، ومن ظلم الانسان لأخيه الانسان . واذا كانوا يتفوقون على الحيوان ، بما لديهم من أسلحة يشهرونها في وجهه ؛ فهم فيما بينهم سواء في امتلاك هذه الأسلحة واستخدامها ؛ ويمكن لكل منهم ، أن يفني بها من يشاء من خصومه . ولا يمكن ترك هذا يحدث ؛ فهو اذا حدث واستشرى ، أصبح كارثة تنزل بالنوع الانساني ، وتهدد بقاءه ؛ ولا بد لدفعها من قيام سلطة تضع الأمر في نصابه ؛ وتمنع المعتدي عن عدوانه ؛ وتعاقبه عليه اذا قام به . وهذا ما أشار اليه ابن خلدون بوضوح ، حينما قال : « وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوان العجم عنهم ، كافية في دفع العدوان منهم لأنها موجودة لجميعهم . فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ؛ ولا يكون من غيرهم ؛ لقصور جميع الحيوان عن مداركهم والهاماتهم ؛ فيكون ذلك الوازع واحداً منهم ، يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ؛ حتى لا يصل أحد الى غيره بعدوان(٦) » .

واذن ، فالسلطة نابعة من صميم الحياة الاجتماعية ؛ وهي تتم بما يفرضه الحكم لنفسه من غلبة ، أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على طاعته ، والسير في الاتجاه الذي يرسمه لهم(٧) .

ب ـ السلطة والملك : لكن السلطة لا تقتصر على ذاتها ؛ فهي الطريق الى الملك ؛ ان لم تكن هي والملك توأمين . انها خصوصية الانسان التي جعلت الغلبة والسلطان واليد

القاهرة مفضية الى الملك ؛ وهذا الافضاء طبيعي في رأي ابن خلدون • ولهذا فهو يعقب على كلامه السابق قائلا : « وهو هو معنى الملك ؛ وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للانسان طبيعية ؛ ولا بد منها(٨) » •

ولكن ، اذا كان نشوء السلطة طبيعياً ، فما الذي يجعلها في يد هذه الفئة من الناس دون تلك ، وبرئاسة واحد منهم دونهم جميعاً؟ لكي يفسر لنا ابن خلدون ذلك ، يلجأ الى نظريته في العصبية ؛ فيرى أن الرئاسة تكون لأصحاب العصبية الأقوى • بيد أن نظرية العصبية ذات علاقة بنشوء المجتمعات ، ابتداء من المجتمع البدوي حتى المجتمع الحضري • لهذا لا بد لنا من أن نبدأ بالنظر الى هذين النوعين من المجتمعات •

٢ ـ العمران البشري والعصبية

لكن ، اذا كان الاجتماع الانساني طبيعياً ، كما يقول ابن خلدون ، فكيف يكون الترابط بين أفراده ، والأفراد ــ كما قال ــ قد يعدو بعضهم على بعض ؟ لقد قلنا : ان السلطة هي التي تمنعهم من ذلك • وهنا يتبادر الى أذهاننا السؤال عن سند هذه السلطة ، ما دام صاحب السلطة فرداً من الأفراد ، أو جماعة صغيرة منهم ! لتفسير ذلك يلجأ ابن خلدون الى نظريته في العصبية التي يراها ضرورية لقيام الملك ، لا سيما في بدايته أعني المجتمع البدوي • فما العصبية ؟

آ ـ **مفهوم العصبية** : يقول ابن خلدون : « ان العصبية انما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه ؛ وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر الا في الأقل • ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة ؛ فان القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ؛ ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك : نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا • فاذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً ، بحيث حصل به الاتحاد والالتحام ، كانت الوصلة ظاهرة ، فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها ؛ واذا بعد النسب بعض الشيء ، فربما تنوسي بعضها ، ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه ، فراراً من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب اليه بوجه(٩) » •

واذا كان هذا معنى العصبية ، فلننظر الى أثرها في العمران البدوي والحضري •

ب ـ **العمران البدوي والعصبية** : يرى ابن خلدون أن للعصبية أهمية عظيمة في حياة سكان البوادي ؛ فهي التي تمكنهم من سكنى البوادي(١٠) ؛ كما تمكن أصحابها الحقيقيين من تسلم مقاليد الرئاسة التي تنتهي الى تأسيس الدولة وامتلاك الرقاب • يشرح ابن خلدون ذلك قائلا : « والرياسة انما تكون في نصاب واحد منهم ؛ ولا تكون في الكل • ولما كانت الرياسة انما تكون بالغلب ، وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ؛ ليقع الغلب بها ؛ وتتم الرياسة لأهلها • فاذا وجب ذلك ، تعين أن الرياسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم ؛ اذ لو خرجت

عنهم ، وصارت في العصائب الأخرى النازلة من عصابتهم في الغلب ، لما تمت لهم الرياسة ؛ فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم الى فرع ، ولا تنتقل الا الى الفرع الأقوى من فروعه ، لما قلناه من سر الغلب ؛ لأن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج في التكون ، والمزاج في المتكون لا يصلح اذا تكافأت العناصر ؛ فلا بد من غلبة أحدها ؛ والا لم يتم التكوين • فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية(١١)» •

وهذا يعني ، أن ذوي العصبية ، حينما تضعف عصبيتهم ، ينحون عن الرياسة ، ويفقدون ملكهم ، وتؤول الدولة الى غيرهم من ذوي العصبية القوية التي تخرج عليهم ، وتهدم ملكهم ، وتؤسس لها ملكاً خاصاً بها • يقول ابن خلدون في ذلك : « وأول كل شرف خارجية كما قيل ؛ وهي الخروج على الرياسة والشرف الى الضعة والابتذال وعدم الحسب ؛ ومعناه أن كل شرف وحسب فعدمه سابق عليه ، شأن كل محدث(١٢) » •

ولكن هذا لا يحدث الا في أربعة آباء • فعند الأب الرابع تضعف العصبية ، ويؤدي ضعفها الى زوال الملك والغلبة • يصف ابن خلدون ذلك ، فيقول : « ثم اذا جاء الرابع ، قصر عن طريقتهم جملة ، وأضاع انحلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها ؛ وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف ، وانما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة ، بمجرد انتسابهم ، وليس بعصابة ولا بخلال ، لما يرى من التجلة بين الناس ؛ ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ؛ ويتوهم أنه النسب فقط • فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته ، ويرى الفضل له عليهم ، وثوقاً بما فيه من استتباعهم ، وجهلاً بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال ، التي منها التواضع لهم ، والأخذ بمجامع قلوبهم ، فيحتقرهم بذلك ؛ فينغصون عليه ، ويحتقرونه ، ويديلون منه سواه من أهل ذلك المنبت ، ومن فروعه في ذلك العقب ، للاذعان لعصبيتهم كما قلناه ، بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله • فتنمو فروع هذا ، وتذوي فروع الأول ، وينهدم بناء بيته • هذا في الملوك • وهكذا في بيوت القبائل والأمراء وأهل العصبية أجمع ؛ ثم في بيوت أهل الأمصار(١٣)» •

ومن هذا نرى ، أن قيمة العصبية قيمة وظيفية : فهي تقوم بوظيفة الدفاع عن المجتمع البدوي ، وبوظيفة دعم أصحابها في رئاسة القوم ، ثم الحصول على الملك وتأسيس الدولة • وهي من هذه الناحية ذات أثر كبير في بقاء الجماعة واستمرارها من طور البداوة الى طور الحضارة والملك •

جـ ـ العمران البدوي والحضري : ان حياة أهل البادية تختلف عن حياة أهل المدن ، من حيث دفع عدوان الناس بعضهم عن بعض ، ضمن المجتمع الواحد ، ومن حيث دفع عدوان الناس الذين خارج المجتمع عن أولئك الذين هم داخله •

أما عدوان الناس بعضهم على بعض ، داخل المدينة ، فيدفعه الحكام وأصحاب السلطان ، في حين أن عدوانهم بعضهم على بعض داخل القبيلة أو العشيرة ، انما يدفعه مشايخ البدو وكبراؤهم • وفي الحين الذي يلجأ الحكام الى القهر والسلطان ، لدفع ظلم فئة من الناس لفئة أخرى ، يلجأ مشايخ البدو وكبراؤهم الى ما لهم من تجلة ووقار في

نفوس أفـراد قبائلهم أو عشائرهم ، لبلوغ هذه الغاية • يصف ابن خلدون ذلك فيقول : « فأما المدن والأمصار ، فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم مـن الكافة ، ان يمتد بعضهم على بعض ، أو يعـدو عليـه • فانهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم ، الا اذا كان من الحاكم بنفسه • وأما العدوان الذي من خارج المدينة ، فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلاً ، أو العجز عن المقاومة نهاراً ؛ أو يدفعـه ذياد الحامية مـن أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة • وأما أحياء البـدو فيزع بعضهم عـن بعض مشايخهـم وكبراؤهم ، بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة • وأما حللهم فانما يذود عنهما من خارج حاميـة الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم • ولا يصدق دفاعهم وذيادهم الا اذا كانوا عصبيـة وأهـل نسب واحـد ؛ لأنهم بذلك تشتد شوكتهـم ويخشى جانبهـم ؛ اذ نعرة كـل أحـد على نسبـه وعصبيتـه أهـم(١٤) » •

بيد أن العصبية التي تبدو تجلة ووقاراً داخل المجتمع البدوي ، تسفر عن وجهها أتم الاسفار ، اذا كان العدوان آتيـاً مـن خارج المجتمع ؛ وبهذا يختلف المجتمع البدوي عـن المجتمع الحضري أتم الاختلاف •

وخلافاً لذلك ، فان مـن لا عصبية لهم لا يمكنهم سكنى البـادية ؛ لأن الملمات حينما تلم بهم ، لا يجدون من يساعدهم على دفعها عنهـم ؛ وليس بامكانهم أن يعتمدوا على أي شخص فيها • يصفهم ابن خلدون فيقول : « وأما المتفردون في أنسابهم ، فقلَّ أن تصيب أحـداً منهم نعرة على صاحبـه • فاذا أظلم الجو بالشر يوم الحرب ، تسلل كل واحد منهم يبغي النجـاة لنفسه ؛ خيفة واستيحاشاً مـن التخاذل ، فلا يقدرون من أجل ذلك على سكنى القفر ؛ لما أنهم حينئذ طعمة لمن يلتهمهم من الأمم سواهم(١٥) » •

٣ ـ العصبيـة والدولة والعمران

(١) العمران والرئاسة : وهكذا نجد أن السـلطة والدولة يسبقـان قيـام الحضـارة واختطاط المـدن لدى ابن خلـدون • وبهـذا الصدد يقـول : « ان الدول أقـدم من المدن والأمصار ؛ وأنها انما توجد ثانية عن الملك ؛ وبيانه أن البنـاء واختطاط المنازل انما هو مـن منازع الحضارة التي يدعو اليها الترف والدعة • وذلك متأخر عن البداوة ومنازعها • وأيضـاً فالمدن والأمصار ذات هياكل وأجرام عظيمـة وبنـاء كبير ؛ وهي موضوعة للعموم لا للخصوص ؛ فتحتـاج الى اجتماع الأيـدي وكثرة التعاون ؛ وليست من الأمور الضرورية للنـاس التي تعـم بهـا البلوى ، حتى يكون نزوعهم اليها اضطراراً ؛ بل لا بد من اكراههم على ذلك ، وسوقهم اليـه مضطهدين بعصـا الملك ، أو مرغبين في الثواب والأجر ، الذي لا يفي بكثرته الا الملك والدولة ؛ فلا بد في تمصير الأمصار ، واختطاط المدن ، من الدولة والملـك(١٦) » •

وهذا يعني ، ان الرئاسة ليست مرتبطة ضرورة بالدولة التي هي نتاج حضاري ؛ بل قد سبقتها ، كما هي الحال بالنسبة الى حياة البداوة في سبقها لحياة الحضارة ؛ اذ ان العصبية هي لحمة الرئاسة وسداها . يقول ابن خلدون شارحاً ذلك : « ان كل حي أو بطن من القبائل ، وان كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ، ففيهم أيضاً عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاماً من النسب العام لهم ، مثل عشير واحد ، أو أهل بيت واحد ، أو اخوة بني أب واحد ؛ لا مثل بني العم الأقربين أو الأبعدين . فهؤلاء أقعد بنسبهم المخصوص ، ويشاركون من سواهم من العصائب في النسب العام . والنعرة تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن أهل النسب العام ؛ الا أنها في النسب الخاص أشد ، لقرب اللحمة . والرياسة فيهم انما تكون في نصاب واحد منهم ، ولا تكون في الكل (١٧) » .

والرئاسة في رأي ابن خلدون تقوم بوظيفة هامة في المجتمع ؛ اذ ان مهمتها الأساسية هي ايجاد التكافؤ بين العناصر المختلفة ، بتغلبها عليها جميعاً : انها بمثابة المزاج في المتكون الذي لا بد من طغيان أحد عناصره على العناصر الأخرى . وبهذا الصدد يقول ابن خلدون : « لأن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج في المتكون ؛ والمزاج في المتكون لا يصلح اذا تكافأت العناصر ؛ فلا بد من غلبة أحدها والا لم يتم التكوين . فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية ؛ ومنه يقين استمرار الرياسة في النصاب المخصوص بها (١٨) » .

أما أولئك الذين لا أنساب لهم ، ولا عصبية تتأتى عن هذه الأنساب ، فلا يمكن لهم أن يصبحوا من ذوي الرئاسة ؛ لأن هذه انما تكون لذوي الغلب كما قلنا . ومع ذلك ، فان الزمان قد يعفي على أصل أنساب اللصقاء والالزقاء ، ويسلم اليهم رئاسة القبيلة أو البطن أو الحي . لكن ذلك لا يكون الا اذا اندمجوا في احدى العصبيات ، وأصبحوا من ذويها وأهلها . يقول ابن خلدون شارحاً رأيه في ذلك : « والساقط في نسبهم بالجملة ، لا تكون له عصبية فيهم بالنسب ؛ انما هو ملصق لزيق ؛ وغاية التعصب له بالولاء والحلف . وذلك لا يوجب له غلباً عليهم البتة . واذا فرضنا أنه قد التحم بهم واختلط ، وتنوسي عهده الأول من الالتصاق ، ولبس جلدتهم ، ودعي بنسبهم ؛ فكيف له الرياسة قبل هذا الالتحام ، أو لأحد من سلفه ؟ (١٩) » .

وهذا يرينا الى أي حد تعمل العصبية في تعضيد الرئاسة والحفاظ على استمرارها .

(٢) الرئاسة والملك : يفرق ابن خلدون بين الرئاسة والملك ؛ وتفريقه بينهما قائم على التفريق بين نوعين من الغلب ، أحدهما خاص بالرئاسة ، والثاني خاص بالملك . وهو يرى أن التغلب في الرئاسة سؤدد يؤدي بصاحبه الى أن يكون متبوعاً ، دون أن يكون له قهر في أحكامه يلزم الناس به الزاماً ؛ في حين أن التغلب في الملك هو الحكم بالقهر والزام الناس بهذا الحكم . ومن هنا كان الحكم بالقهر هو الذي يزيد به الملك على الرئاسة (٢٠) .

واذا كانت الرئاسة نتيجة العصبية ، كان الملك نتيجة لها أيضاً ؛ ولكن بدرجة أعلى من درجة الرئاسة . بيد أن الانتقال من الدرجة الأولى الى الدرجة الثانية أمر تقتضيه

طبيعة النفس الانسانية ؛ اذ النفس مولعة بفرض سلطانها على الآخرين من ناحية، وهي كلما بلغت في أحد الأمور رتبة ، صبت الى الرتبة التي تليها فيه ، من ناحية أخرى . لكنها تظل عاجزة عن بلوغ ذلك بذاتها ، ولايتم اقتدارها عليه الا بالعصبية التي تبلغ غايتها بالتغلب الملكي(٢١) .

ومتى لجأ صاحب العصبية الى استتباع العصبيات الأخرى بالقوة والقهر ، جعلها تلتحم في عصبيته ، وتصير واياها عصبية واحدة كبيرة . وفي هذه الحال ، يدفع عن هذه العصبيات الافتراق المفضي الى التنازع والتخاصم .

بيد أن منطق العصبية لا يقف عند هذا الحد ؛ بل يتابع نتائجه الى أقصى حدودها : فلا يكاد صاحب العصبية يتغلب بعصبيته على قومه ، حتى يلقي بأنظاره الى أهل العصبيات الاخرى البعيدة عن عصبيته . فاذا كانت العصبيتان متكافئتين ، لم تستطع احداهما التغلب على الأخرى ؛ وظلت كل منهما باسطة يدها على قومها ، قانعة الى حين بمكانتها . أما اذا كانت احداهما أقوى من الأخرى ،فانها تغلبها وتستتبعها وتلتحم بها : لتكون العصبيتان معاً عصبية واحدة أوسع نفوذاً ،وأشد بأساً . ثم لا تلبث بعد ذلك ، ان تتطلع الى العصبيات الأخرى . وهكذا تظل دائماً ،حتى تكافيء بقوتها قوة الدولة .

وعندما تصل العصبية الى هذا الحد من القوة ، تكون بازاء احتمالين : فهي اما أن تدرك الدولة في هرمها ، واما أن تدركها وهي ما زالت في قوتها ؛ وهي بحاجة الى الاستظهار بأهل العصبيات . في الحالة الاولى تستولي العصبية النامية على الدولة، وينتزع صاحبها الامر من أيدي أصحابه ؛ ويصبح الملك كله لهذه العصبية وصاحبها . اما في الحالة الثانية ، فان الدولة ذاتها لا تلبث أن تنتظم هذه العصبيه في اوليائها ، تستظهر بها على اعدائها ، تستخدمها في تحقيق مقاصدها(٢٢) .

ولكن ، هل يمكن لهذه العصبية المستتبعة على هذا النحو ، أن تنتظر مدة من الزمن ـ وهي في قلب الدولة ـ لكي تستولي على الملك فيما بعد ؟ يرى ابن خلدون أن هم أهل العصبية ـ ليأسهم من انتزاع الحكم ـ تنصرف الى تحصيل الكسب والانغماس في النعيم ، والجنوح الى الدعة والسكون ؛ وفي ذلك كسر لحدة عصبيتهم . والحقيقة ، أن خصب العيش، والتأنق في المظاهر جميعاً ، والاستكثار من الكماليات ، لا تلبث أن تذهب بخشونة بداوتهم ، وتضعف من بسالتهم ، وتودي بأواصر عصبيتهم . ويأتي بنوهم على أعقابهم، ويذهبون الى ما ذهب اليه آباؤهم شوطاً بعيداً ؛ فتنقرض بذلك عصبيتهم تماماً ، بعد أن تناولها الضعف لدى آبائهم . وحينذاك يصبح هذا حائلاً دون بلوغ الملك ، الذي هو غاية العصبية(٢٣) .

(٣) العصبية والدولة : مما تقدم يمكننا أن نرى ، أن العصبية في أصل الدولة . ولكن هذا لا يعني أن يكون من المحتوم على العصبية أن تستمر باستمرار الدولة : اذ ان النفوس يصعب عليها الانقياد للدولة العامة في أول قيامها ؛ ولا يكون هذا الانقياد الا بقوة عظيمة

مــن الغلب والقهر • ولكن ، لا تكاد تنقضي حقبـة معينة مـن الزمن ، حتى تستقر أمور الدولة ، وتستقر الرئاسة معها في أهل النصاب المخصوص بالملك ، وتصبح حقاً لهم ولأولادهم وأحفادهم من بعدهم ؛ فيتوارثونها ويتوارثون الملك بتوارثها ، واحداً بعد واحد • وعندئذ ينسى الناس شأن الأولية ، وتستحكم الرئاسة لأهل ذلك النصاب ، ويرسخ في العقائد دين الانقياد لهـم ، والتسليم بغلبتهم وحكمهم ؛ ويقاتل الناس معهم على أمرهم ، قتالهم على العقائد الايمانية ؛ فلا يحتاجون من بعد الى كبير عصابة في أمرهم(٢٤) •

في هـذا الدور تخمد ثورة العصبية ، وتنكسر حدتها ، ويلجأ أصحاب الملك الى الموالي والمصطنعـين يستظهرون بهـم حينـاً ، والى العصائب الخارجين على نسبها ، الداخلين في ولايتها حيناً آخر • وبذلك تستقر الدولة ، ويستتب الأمر لأصحاب الملك ؛ فيصبحون هم المرموقين من سائر الناس ؛ ويتخذون قدوة في كل شيء(٢٥) •

بيد أن استقرار الأمور في أيدي فئة من الناس ، يجعلهم في مكان المتفوقين الغالبـين ؛ ويصبح مكانهم هـذا معترفاً به في الغالبية العظمى من الفئات الأخرى • وهذا يعني ، أن التغلب كف عن أن يكون تغلباً من الخارج ، وأصبح تغلبـاً يغزو النفوس مـن الداخل ؛ ويزين للمغلوبين كل ما لدى الغالب من عوائد ومذاهب • وهذا يؤدي الى تشبه المغلوب دائماً بالغالب ؛ فيقلده في ملبسه ومركبه وسلاحه ؛ ولا يقتصر تقليده هـذا على اتخاذ ما يتخذه الغالب منها ؛ بل يتعـدى ذلك الى أنواعهـا وأشكالها وسائر صفاتهـا(٢٦) • ويعلل ابن خلدون ذلك قائـلاً : « والسبب في ذلك ، أن النفس تعتقد الكمال في مـن غلبها وانقادت اليه • اما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه ، أو لمـا تغالط به مـن أن انقيادها ليس لغلب طبيعي ، انما هو لكمال الغالب • فاذا غالطت بذلك ، واتصـل لهـا ، حصـل اعتقـاداً ؛ فانتحلت جميـع مذاهب الغالب ، وتشبهت به ؛ وذلك هو الاقتداء(٢٧) » •

٤ ـ نطاق الدولة وعمرها

ولكن للدولة امتداداً معيناً في المكان والزمان ؛ لأن لها حدوداً تتسع أو تضيق بحسب قوتهـا ؛ وأجيـالاً معينة تمر بهـا وتحتفظ لنفسها بالاستمرار • وسنحاول في الصفحات التاليـة أن نبينهـا •

(١) نطاق الدولة : ان لكل دولة نطاقاً معيناً يبلغ أقصى اتساعه ؛ لكي يأخذ بالتضايق شيئاً فشيئاً ، حتى يصل الى غاية اضمحلاله •

آ ـ اتساع الدولة : يرى ابن خلدون أن الدولة تستمر آخذة في الاتساع ، الى أن تبلغ غايـة محدودة تقف عنـدها ، ولا تستطيـع تجاوزها • وهو يعلل ذلك ؛ بأن عصابة الدولة تكون محدودة ، وقوتها مـن ثمـة محدودة ؛ فيقول : « والسبب في ذلك ، أن عصابة الدولة وقومها القائمين بها ، الممهدين لها ، لا بـد من توزيعهم حصصاً على الممالك والثغور التي تصير اليهم ، ويستولون عليها ، لحمايتها من العدو ، وامضاء أحكام الدولة فيها ، من

جباية وردع وغير ذلك، فإذا توزعت العصائب كلها على الثغور والممالك ، فلا بد من نفاذ عددها ؛ وقد بلغت الممالك حينئذ الى حد يكون ثغراً للدولة ، وتخماً لوطنها ، ونطاقاً لمركز ملكها . فان تكلفت الدولة بعد ذلك ،زيادة على ما بيدها ، بقي دون حامية ، وكان موضعاً لانتهاز الفرصة من العدو المجاور(٢٨)» .

أما اذا كانت عصابة الدولة ما تزال موفورة ، فيمكن استخدامها في فتوح جديدة ، واستعمالها على ثغور ونواح جديدة ، نتيجة هذه الفتوح . وهذا يعني ، أنه ما دام لدى الدولة قوة على تجاوز حدودها ، وعلى حماية مكتسباتها ، فانها تظل تفسح من نطاقها ، الى أن تصل الى غايتها . حتى اذا انتهت الى النطاق الذي هو الغاية ، عجزت وأقصرت عما وراءه ، شأن الأشعة والأنوار اذا انبعثت من المراكز والدوائر المنفسحة على سطح الماء ، من النقر عليه(٢٩) .

ومن هنا كان اختلاف اتساع نطاق الدول عائداً الى اختلاف عدد عصاباتهم : فالدولة التي تكون عصابتها أكثر ، يكون اتساع نطاقها أبعد ؛ وعلى نسبة العدد تكون نسبة الاتساع ، يقول ابن خلدون : « وأهل العصبية هم الحامية الذين ينزلون بممالك الدولة وأقطارها ؛ وينقسمون عليها ؛ فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عصابتها أكثر ، كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً ؛ وكان ملكها أوسع لذلك(٣٠) « ومن هذه النسبة في أعداد المتغلبين لأول الملك ، يكون اتساع الدولة وقوتها(٣١) » .

بيد أن اتساع الدولة لا يتوقف على هذا العامل فقط ، بل يتعداه الى عامل آخر هو امتداد له . وهذا يعني ، أن أهل العصبية اذا استولوا على الملك ، أتيحت لهم سعة في العيش لم يكونوا يعرفونها ؛ فأدى ذلك الى كثرة تناسلهم ، وازدياد عصاباتهم التي يمكن استخدامها في حماية الثغور والنواحي(٣٢) . وعلى هذا النحو ، تزداد الدولة نمواً على نمو ، واتساعاً على اتساع ، حتى تستنفد طاقاتها جميعاً ، وتقف عند حدود لا تتعداها .

ب ـ تضايق الدولة واضمحلالها : بيد أن اتساع الدولة يظل في الأعم الأغلب تابعاً لدور البداوة ؛ في حين أن بدء توقف هذا الاتساع ، ثم تضايقه فيما بعد ، يرجع الى دور الحضارة ، حينما يبالغ الناس في انغماسهم في الترف والنعيم . وابن خلدون يشرح ذلك قائلاً : « وهذا كله حينما تكون الدولة في شعار البداوة وخشونة البأس . فاذا استفحل العز والغلب ، وتوافرت النعم والأرزاق بدرور الجبايات ، وزخر بحر الترف والحضارة ، ونشأت الأجيال على اعتياد ذلك لطفت أخلاق الحامية ، ورقت حواشيهم ، وعاد من ذلك الى نفوسهم هيئات الجبن والكسل ، بما يعانونه من خنث الحضارة المؤدي الى الانسلاخ من شعار البأس والرجولية ، بمفارقة البداوة وخشونتها ، وبأخذهم العز بالتطاول الى الرياسة والتنازع عليها(٣٣) » .

وهذا الانتقال طبيعي بالنسبة الى الدول ؛ وطور الحضارة تابع بالضرورة لدور البداوة ، جراء تبعية الرفه للملك . ويصف ابن خلدون الآلية التي يتبعها هذا الانتقال ، فيقول : « ان هذه الأطوار طبيعية للدول . فان الغلب الذي يكون به الملك ، انما هو

بالعصبية وما يتبعها من شـدة البأس وتعودالافتراس ، ولا يكـون ذلك غالبـاً الا مع البداوة ؛ فطور الدولة من أولها بداوة • ثم اذا حصل الملك، تبعه الترف واتساع الأحوال، والحضارة انما هي تفنن في الترف واحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه ؛ مـن المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنيةوسائر عوائـد المنزل وأحواله ؛ فلكل واحد فيها صنائع في استجادته والتأنق فيه ، تختص به ، ويتلو بعضها بعضاً ؛ وتتكثر باختـلاف ما تنزع اليـه النفوس مـن الشهوات والملاذوالتنعم بأحوال الترف ؛ وما تتلون بـه مـن العوائد ؛ فصار طور الحضارة في الملك يتبعطـور البداوة ضرورة ، لضرورة تبعية الرفه للملـك(٣٤) » •

أما سبب هذا التحول ، فيرجع الى محاولة أهـل الدولة الجديدة تقليد أهل الدولة السابقة في الترف والبـذخ(٣٥) • بيـد أنذلك لا يلبث أن يبـذر بينهم بذور الشقاق ، ويؤدي الـى تقاتلهـم ، وذهـاب أكابرهـمورؤسائهم ، مما من شأنه أن يضعف الحامية• يقول ابن خلدون في ذلك : « فيفضي الى قتلبعضهم بعضهم ، ويكبحهم السلطان عن ذلك ، بما يؤدي الى قتل أكابرهم واهلاك رؤسائهم؛فتفقـد الأمراء والكبراء ، ويكثر التـابـع والمرؤوس ، فيفل ذلك مـــن حد الدولة ، ويكسر شوكتها ؛ ويقع الخلل الأول في الدولة، وهو الذي من جهـة الجند والحامية(٣٦) » •

لكن الشر لا يأتي من هذه الجهة وحدها؛ بل تشارك فيه زيادة النفقات على الموارد ؛ فتقـع الدولة في العجز ، يشرح ابن خلدونذلك قائلاً: « ويساوق ذلك السرف في النفقات، بما يعتريهم من أبهـة العز ، وتجاوز الحـدبالبـذخ ، بالمنـاغاة في المطاعـم والملابس ، وتشييد القصـور ، واسـتجادة السـلاح ،وارتباط الخيول ؛ فيقصر دخل الدولة حينئذ عن خرجها ، ويطرق الخلل الثاني في الدولة،وهو الذي من جهـة المال والجباية(٣٧) » •

وفي هـذه الحال ، لا بـد لهم مـن أنيستنفدوا قواهم فيذلك؛ فيطمع فيهمأعداؤهم، ويتطلعون الى انتزاع ملكهم ، والاستيلاء علىدولتهم • يقول ابن خلدون : « وربماتنافس رؤساؤهم فتنازعوا ، وعجزوا عـن مغالبة المجاورين والمنازعين ومدافعتهم • وربما اعتز أهـل الثغور والأطراف بما يحسونه من ضعفصاحب الدولة وراءهم؛ فيصيرون الىالاستقلال والاستيلاء بما في أيديهم من العمالات ؛ ويعجزصاحب الدولة عن حملهم على الجادة ؛ فيضيق نطاق الدولة عما كانت انتهت اليه من أولها ،وترجع العناية في تدبيرها بنطاق دونه(٣٨) » •

وهـذا يعني ، ان الدولة تبـدأ بفقدانبعض أجزائها • ولكن هـذا الفقدان لا يكون جزافاً ؛ بل يتبع سـيراً معيناً ؛ اذ ان التناقصيبـــدأ مـن جهـة الأطراف ؛ فيظـل المركز محفوظاً(٣٩) • ولا تكاد الدولة تفقـد بعضثغورها ونواحيها، حتى تتقلص رقعتها، وتصبح لهـا ثغور ونواح جديدة في نطاق أضيق مـنالنطاق الأول • وعندئذ تتعرض هذه الثغور والنواحي الجديـدة لمـا تعرضت له الثغـوروالنواحي القديمة مـن قبل ؛ وتقـل أموال الجباية مرة أخرى(٤٠) • وتظل تتناقص علىهـذا النحو ، الى أن تغلب على مركزها • وعندئذ تكون نهايتهـا ؛ لأن المركـز كالقلبالذي تنبعث منـه الروح • فاذا غلب القلب وملك ، انهزم جميع الأطراف(٤١) •

(٢) **عمر الدولة وأجيالها** : رأينا كيف تتسع الدولة ثم تضيق في المكان : ونريد ان ننظر الان الى العمر الذي تقتضيه ، والاجيال التي تتعاقب عليها في الزمان • فكما ان للدولة اتساعا محدوداً يبلغه نطاقها ، كذلك لها عمر معين يمتد اليه اجلها •

ا ـ **عمر الدولة** : يرى ابن خلدون ان عمر الدولة مرتبط أيضا بعدد الحامية التي تناصر الدولة بالعصبية ؛ لأن العصبية القوية تبقى مدة أطول على الدهر • يقول شارحا ذلك : « على ان هذه النسبة في اعداد المتغلبين ، لاول الملك يكون اتساع الدولة وقوتها • واما طول أمدها أيضاً ، فعلى تلك النسبة ؛ لأن عمر الحادث من قوة مزاجه ؛ ومزاج الدولة انما هو بالعصبية ، فاذا كانت العصبية قوية ، كان المزاج تابعا لها ، وكان أمد العمر طويلا • والعصبية انما هي بكثرة العدد ووفوره(٤٢) » •

ولكن ، كيف يحدث ذلك ؟ ان ابن خلدون يلجأ هنا أيضا الى نظريته في أطراف الدولة ؛ فيعلل بها طول أمدها : فالدولة مترامية الأطراف تحتاج الى آماد نقص كثيرة ، قبل أن تفقد سائر ممالكها وتضمحل ؛ في حين أن الدولة ضيقة الاتساع تحتاج الى آماد نقص اقل ، فتضمحل في زمن أقصر ؛ فعلى نسبة الاتساع يكون أمد البقاء بالنسبة الى الدول • وهو يعلل ذلك قائلاً : « والسبب الصحيح في ذلك ، ان النقص انما يبدو في الدولة من الأطراف • فاذا كانت ممالكها كثيرة ، كانت اطرافها بعيدة عن مركزها وكثيرة ؛ وكل نقص يقع فلا بد له من زمن ؛ فتكثر ازمان النقص لكثرة الممالك ، واختصاص كل واحد منها بنقص وزمان ؛ فيكون أمدها طويلا(٤٣) » •

كذلك فان الانغماس في الترف والنعيم ، سبب من أسباب تقصير عمر الدولة ؛ اذ ان الناس يزدادون حرصاً على الحياة ، ويحسبون كل عطاء من السلطان نتيجة لمعونتهم له • ويبدو هذا واضحاً في الجيل الثاني أكثر منه في الجيل الأول ، وفي الجيل الثالث أكثر منه في الجيل الثاني ؛ وهكذا •••(٤٤) •

وليس الانغماس في الترف والنعيم سبباً في تقصير عمر الدولة من هذا الوجه فحسب ؛ بل انه سبب في تقصير عمرها من وجه آخر ؛ وهو ما يثيره في النفوس من طمع بعضها ، يقول ابن خلدون في وصف ذلك : « الوجه الثاني ان طبيعة الملك تقتضي الترف ••• فتكثر عوائدهم ، وتزيد نفقاتهم على أعطياتهم ، ولا يفي دخلهم بخرجهم : فالفقير منهم يهلك ، والمترف يستغرق عطاءه بترفه • ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة ، الى أن يقصر العطاء كله عن الترف وعوائده ؛ وتمسهم الحاجة ، وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغزو والحرب ؛ فلا يجدون وليجة عنها ؛ فيوقعون بهم العقوبات ؛ وينتزعون ما في أيدي الكثير منهم ، يستأثرون به عليهم ، أو يؤثرون به أبناءهم وصنائع دولتهم ؛ فيضعفونهم لذلك عن اقامة أحوالهم ، ويضعف صاحب الدولة بضعفهم • وأيضاً ، اذا كثر الترف في الدولة ، وصار عطاؤهم مقصراً عن حاجاتهم ونفقاتهم ، احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان الى الزيادة في أعطياتهم ، حتى يسد خللهم ، ويزيح عنهم • والجباية مقدار معلوم ، لا تزيد ولا تنقص ؛ ان زادت بما يستحدث من المكوس ، فيصير مقدارها بعد الزيادة محدوداً(٤٥) » •

وعندئذ تضعف الحماية ، وتسقط قوة الدولة ، وتشرف على الهرم ، ويتجاسر عليها جيرانها من الدول ، أو من تحت يدها من العصائب والقبائل ؛ فيحل بها الفناء ، وتكون نهايتها(٤٦) ·

واذا بلغت الدولة هذا المبلغ ، فليس لها من علاج لاطالة أمد حياتها ، الا أن تستعين بأنصار من الأمم الأخرى ، التي لا تزال معتادة شظف العيش وخشونة الحياة ؛ فيكون ذلك دواء للدولة من الهرم الذي عساه أن يطرقها(٤٧) ، ولكن هؤلاء قد يكونون سبباً في زوال الدولة ، واغتصاب الملك ، يقول ابن خلدون : « اذا استقر الملك في نصاب معين ، ومنبت واحد من القبيل القائمين بالدولة ، وانفردوا به ، ودفعوا سائر القبيل عنه ، وتداوله بنوهم واحداً بعد واحد ، بحسب الترشيح ، فربما حدث التغلب على المنصب من وزرائهم وحاشيتهم ، وسببه في الأكثر ولاية صبي صغير مضعف من أصل المنبت ، يترشح للولاية بعهد أبيه ، أو بترشيح ذويه وطوله ؛ ويؤنس منه العجز عن القيام بالملك ؛ فيقوم به كافله من وزراء أبيه وحاشيته ومواليه وقبيله ؛ ويوري عنه بحفظ أمره عليه ، حتى يؤنس منه الاستبداد ؛ ويجعل ذلك ذريعة للملك ؛ فيحجب الصبي عن الناس ، ويعوده اللذات التي يدعوه اليها ترف أحواله ، ويسيمه في مراعيها متى أمكنه ، وينسيه النظر في الأمور السلطانية ، حتى يستبد عليه · وهو بما عوده يعتقد أن حظ السلطان من الملك انما هو جلوس السرير ، واعطاء الصفقة ، وخطاب التهويل ، والقعود مع النساء خلف الحجاب ، وان الحل والربط ، والأمر والنهي ، ومباشرة الأحوال الملوكية ، وتفقدها من النظر في الجيش والمال والثغور ، انما هو للوزير · ويسلم له في ذلك ، الى أن تستحكم له صبغة الرياسة والاستبداد ؛ ويتحول الملك اليه ، ويؤثر به عشيرته ، وأبناءه من بعده(٤٨) » ·

ب ـ أجيال الدولة : واذا كان هذا عمر الدولة ، وهو محدود بنهاية لا بد منها ، فانه موزع أيضاً على أربعة أجيال ، يمثل الرابع بينها فترة انقراضها · أما الأجيال الثلاثة الأول فهي مدى عمرها الحقيقي ، الذي يكون لها فيه الغلب والقهر ·

ولكن ، ماذا يعني ابن خلدون بالجيل ؟ وكم يمتد اذا شئنا أن نقيسه بالسنين ؟ بل بمعنى آخر ، كم يمتد عمر الدولة نفسها على حساب الزمن ؟ يجيب ابن خلدون عن ذلك قائلا : « الا أن الدولة ـ في الغالب ـ لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال ؛ والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط ؛ فيكون هو أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء الى غايته(٤٩) » ·

وهذا يعني ، أن ابن خلدون يجعل عمر الجيل أربعين سنة ؛ وهو اذ يقدره هذا التقدير ، يجعل عمر الدولة مئة وعشرين سنة ؛ وهو دور العزة والمنعة الذي تنتقل منه الى الجيل الرابع الذي هو دور الهرم والاضمحلال ·

وقد قسم ابن خلدون عمر الدولة الى ثلاثة أجيال ، لا لمجرد توارث الملك في الآباء الى الأبناء الى الأحفاد ؛ بل لأن كل جيل يختلف في أخلاقه وطرائق عيشه عن الجيل السابق عليه · وهذا الاختلاف يمثل تطور الدولة من القوة الى الضعف ، ومن قسوة البداوة الى لين الحضارة · لهذا كانت لكل جيل سمات معينة تميزه من الجيل السابق عليه من ناحية ، ومن الجيل اللاحق به ، من ناحية أخرى ·

أما الجيل الأول فهو جيل البداوة والخشونة ؛ يصفه ابن خلدون فيقول : « لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوةوخشونتها وتوحشها ، من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد ؛فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم: فحدهم مرهف ، وجانبهم مرهوب ، والناس لهم مغلوبون(٥٠) » ٠

وأما الجيل الثاني فهو جيل الانتقال من البداوة الى الحضارة؛ ومن شظف العيش الى رخائه ونعيمه ٠ ويصفه ابن خلدون فيقول : « والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والرفه من البداوة الى الحضارة ؛ ومن الشظف الى الترف والخصب؛ ومن الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به ، وكسل الباقين عن السعي فيه ، ومن عز الاستطالة الى ذل الاستكانة ؛ فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء؛ وتؤنس منهم المهانة والخضوع٠ ويبقى لهم الكثير من ذلك ، بما أدركوا الجيل الأول ، وباشروا أحوالهم ، وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم الى المجدة ومراميهم في المدافعة والحماية ؛ فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية ؛ وان ذهب منه ما ذهب ؛ ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الاول ، أو على ظن من وجودها فيهم(١٥) » ٠

واذا كان الجيل الثاني يمثل دور الانتقال من البداوة الى الحضارة ، فان الجيل الثالث هو جيل الحضارة والترف المبالغ فيه٠ يصفه ابن خلدون قائلاً : « وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ، ويفقدون حلاوة العز والعصبية ، بما فيهم من ملكة القهر ؛ ويبلغ فيهم الترف غايته ، بما تفنقوه من النعيم وغضارة العيش ؛ فيصيرون عيالاً على الدولة ، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم ؛ وتسقط العصبية بالجملة ، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة ، ويلبسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة ، يموهون بها ؛ وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها٠ فاذا جاء المطالب لهم ، لم يقاوموا مدافعته(٥٢) » ٠

وعندئذ تنتقل الدولة الى الجيل الرابع ؛ وهو جيل الضعف والاضمحلال ٠ بيد أن هذا لا يحدث في الظاهر في الحالات كلها ؛اذ ان الدولة قد تصل الى هذا الحد من الضعف والانهيار ، ولا يكون هناك من مطالب ولا طامع ؛ فتبقى قائمة في الظاهر ، مع أنها منخورة في الباطن ٠ وهذا يعني ،أن عمر الدولة مئة وعشرين سنة ؛ فاذا لم يأت مطالب بها ، امتد الى أكثر من ذلك ،حتى يأتي المطالب ٠ وبهذا الصدد يقول ابن خلدون : « وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة على ما مرّ ٠ ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده ، الا ان عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب ؛ فيكون الهرم حاصلاً مستولياً ، والطالب لم يحضرها ؛ ولو قد جاء الطالب لما وجد مدافعاً(٥٣) » ٠

(٣) الجباية وتجارة السلطان : رأينا أن أجيال الدولة تنتقل من شظف العيش الى الترف والرفه ، ثم الى المبالغة في الترف والرفه ؛ وان هذا يستدعي من السلطان زيادة وزائع الجباية ٠ ولكن السلطان ربما لا يكتفي بذلك، بل يعمد الى منافسة رعاياه في التجارة ٠ وهذا في رأي ابن خلدون من بوادر انتهاء الملك وسقوط الدولة ٠

والحقيقة ، ان السلطان ربما لا يقنع بما تدره عليه الجباية من أموال ؛ فيسعى الى التجارة يتخذها ـ في زعمه ـ وسيلة لزيادة دخله • ولكن امتهان السلطان التجارة، لا يلبث أن يؤدي الى الاضرار بالرعايا من جهة ، والى افساد الجباية من جهة أخرى ؛ بل ان الضرر الذي يلحق بالرعايا جراء ذلك، يكون السبب المؤدي الى افساد الجباية في النهاية ، افساداً يؤدي بدوره الى افساد العمران والدولة • يقول ابن خلدون شارحاً ذلك : « وأعظم من ذلك في الظلم وافساد العمران والدولة ، التسلط على أموال الناس ، بشراء ما بين أيديهم بأبخس الاثمان ، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والاكراه في الشراء والبيع(٥٤) » • ويتابع كلامه قائلاً : « ويؤول ذلك الى تلاشي الدولة وفساد عمران المدينة ؛ ويتطرق الخلل على التدريج، ولا يشعر به(٥٥) » •

ويرى ابن خلدون أن الظلم الواقع على أموال الناس يحدث في الأمصار جميعاً • ولكنه يظهر سريعاً في الأمصار الصغيرة قليلة السكان ، بما يخلفه وراءه من آثار الخراب ؛ ويخفى في الأمصار العظيمة كثيرة السكان ،ولا يظهر الا بعد حين • وبهذا الصدد يقول: « ولا تنظر في ذلك الى أن الاعتداء قد يوجد بالأمصار العظيمة من الدول التي بها ، ولم يقع فيها خراب(٥٦) » •

ويعلل خفاء آثار الخراب الناتجة عن الظلم في الأمصار العظيمة على النحو التالي: فيقول : « ان ذلك انما جاء من قبل المناسبة بين الاعتداء وأحوال أهل المصر • فلما كان المصر كبيراً ، وعمرانه كثيراً ، وأحواله متسعة بما لا ينحصر ، كان وقوع النقص فيه بالاعتداء والظلم يسيراً ؛ لأن النقص انما يقع بالتدريج • فاذا خفي بكثرة الأحوال والأعمال في المصر ، لم يظهر أثره الا بعد حين(٥٧) » •

بيد أن آثار الخراب الناتجة عن تجارة السلطان ، في العمران ، قد تظل خافية ، لحلول دولة جديدة مكان الدولة الظالمة • وبهذا الصدد يقول ابن خلدون : « وقد تذهب الدولة المعتدية من أصلها ، قبل خراب المصر ، وتجيء الدولة الأخرى ، فترفعه بجدتها ، وتجبر النقص الذي كان خفياً فيه؛ فلا يكاد يشعر به ؛ الا أن ذلك في القليل النادر(٥٨) » •

وعلى هذا النحو ، يؤدي الظلم الى انهيار الدول وخراب العمران ؛ ويكون هذا الخراب ظاهراً حيناً ، وخفياً حيناً آخر •

خاتمة : قيمة السياسة عند ابن خلدون

وبعد ، لا بد لنا من أن نتساءل في نهاية هذا البحث ، عن طبيعة العمل الذي قام ابن خلدون به ، وعن قيمته • أهو السياسة أم علم الاجتماع السياسي ؟ واذا كان هذا أو ذاك ، فأي حد بلغ ابن خلدون منه ؟

اننا نعتقد أن المباحث السياسية التي تطرق اليها أقرب إلى علم الاجتماع السياسي، منها الى السياسة ؛ وان كنا لا ننكر أن هناك اشارات كثيرة مبعثرة هنا وهناك في هذه المباحث ، تدخل في علم السياسة حيناً ، وفي فن السياسة حيناً آخر • بيد أن مما لا شك فيه ، أن هذا وذاك انما حصلا عرضاً ، ولم يكونا مقصودين مباشرة منه • بل ان الحقيقة أعم من ذلك ؛ اذ ان ابن خلدون كان ينظر الى الظواهر المختلفة التي درسها ، من خلال العمران (الاجتماع) : فالتاريخ أراد أن يقيمه على أساس الاجتماع ؛ وكذلك الاقتصاد ؛ وكذلك التربية والتعليم • ولكن هذا لم يأتِ في غاية الاحكام؛ لأن ابن خلدون كان بصدد وضع أسس علم جديد يبدو في أول مرة • ولهذا لم يكن من الممكن له أن يحكم مسائله تمام الاحكام ؛ فيظل ضمن حدود العلم •

(أ) شهادات الدارسين : وهذا يجعلنا نرى أن ما قدمه في المباحث السياسية هو أقرب الى علم الاجتماع السياسي منه الى السياسة الخالصة • واننا اذ نقول ذلك نشاطر عالم الاجتماع الفرنسي غاستون بوتول رأيه ؛ اذ يقول : « كان يتوجب علينا أن ننظر بعد القديس أوغسطين قرابة ألف عام ، لكي تظهر مؤلفات رئيسية في علم الاجتماع السياسي ، بعد فترات الاضطراب الناشئة عن غزوات البرابرة والعصر الوسيط الأعلى • لقد كتب المؤرخ التونسي ابن خلدون « مقدمته » في الفترة التي كانت فيها الحضارة العربية الزاهرة تتهاوى تحت ضربات التتر والتركمان والبربر والفرق المتعصبة ؛ ومؤلفه ذو نزعة تشاؤمية عميقة يتأمل انحطاط المتحضرين ، وانتصار البرابرة ، دون أن يحتفظ من الحكم الا بالوظيفة الطفيلية المميزة لنزعة الاستبداد الشرقية التقليدية(٥٩) » •

واذا كان علم الاجتماع السياسي هو الموضوع الغالب على المباحث السياسية في « المقدمة » ، كان لا بد لنا من أن نتساءل عن المدى الذي بلغه ابن خلدون في هذا العلم • هنا لا بد لنا من أن نلاحظ ، أن ابن خلدون لم يبلغ بهذا العلم شأوه الأخير الذي نعرفه عليه اليوم ؛ لأنه اقتصر ــ وما كانت له حيلة في ذلك ــ على التاريخ القديم وتاريخ المسلمين لعهده • وهذا رأي غاستون بوتول الذي يقول : « ولذا فان السنن التي عبر عنها ، مستنبطة مبدئياً من تاريخ افريقية الشمالية ، هذا القسم الذي بدا له وحده حياً في الحقيقة ، وهو القسم الذي جاب مسرحه وعرف ممثليه ؛ ثم من تاريخ بلاد اسلامية أخرى ، منذ الاسلام فقط على العموم • ومن شأن هذا الاعتبار تضييق عمومية تركيب المشروع من قبل هذا الفيلسوف ؛ ولكن مع تعيينه مداه في الوقت ذاته • ولذا فان نتائج المقدمة العامة تكون استقراءات ناشئة عن تأمل الأحوال التاريخية الخاصة بالدول العربية التي أسفر عنها الفتح الاسلامي ؛ ولا سيما دول افريقيا الشمالية(٦٠) » •

وهذا يعني ، أن ابن خلدون رأى موضوع هذا العلم بوضوح ؛ لكن من خلال تجربة زمانه ، ومن دون أن تبلغ الشمول العلمي اللازم • وهذه نقطة ليست لصالحه ، الا اذا اقتصر علم الاجتماع على الناحية الوصفية ؛ وهو في حقيقة أمره ليس كذلك • كان لا بد لابن خلدون من أن يتجاوز المعطيات الحاضرة الى ما كان وما سيكون في

كل زمان ومكان ؛ ليتسنى له رؤية العلاقات الاجتماعية في كليتها • وهذا ما لم يقم به على وجهه المطلوب • ولعلنا نجد عذراً له في ذلك ، انه كتب « مقدمته » على عجلة من أمره في غضون خمسة أشهر ، وهو متوار في قلعة ابن سلامة •

واننا نحسن صنعاً لو ربطنا هذا بنقطة أخرى كانت لصالحه ؛ وهي أنه عرف شروط البحث العلمي ، وأقام « مقدمته » على أساس منها • وهذا ما يشهد به الدكتور حامد عبدالله ربيع حين يقول: « فأول ما يجب أن نتذكره ، هو أن ابن خلدون ، بالطريقة التي تناول بها الظاهرة موضع الدراسة ؛ قد خلق طريقاً وضعياً للبحث العلمي(٦١) » • واذا كان الأمر كذلك ، حق لنا أن نطالبه بما طالبناه به •

لكن الدكتور محمد عبدالمعز نصر يرى أن ابن خلدون جمع في دراسة الدولة بين الطريقتين الوضعية والمعيارية • وهو في هذا يقول : « وعلى هذا النحو ، أخذ ابن خلدون يعالج الدولة في واقعها ، وفيما ينبغي أن تكون عليه ؛ مفصلاً القوانين التي تحكم عملها ، راسماً المقاييس التي يحكم بها عليها في الوقت نفسه ، ولقد وضع بهذا النظام الفلسفي السياسي الذي عرضه في « المقدمة » حول دراسته للدولة ، أسس علم السياسة في اللغة العربية(٦٢) » •

واذا توقفنا عند هذه الملاحظة ، كان لا بد لنا من أن نرى ، أن ابن خلدون لم يحافظ على خطه الوضعي في دراسة العمران البشري؛ وأنه مزج علم الاجتماع السياسي بفن السياسة •

ومع ذلك ، فاننا نظل نرى الى أي حد كان ابن خلدون نافذ النظرة ، حينما رأى من السياسة وجهيها الوضعي والمعياري ؛ وهما الوجهان اللذان أصبحنا ننظر الى السياسة منهما في وقتنا الحاضر ؛ وان كان مكان فن السياسة غير مكان علم الاجتماع السياسي •

ولكن ، ما الجوانب الايجابية التي أتى بها ؟

(٢) الجوانب الايجابية في « المقدمة » : يمكننا أن نحصر الجوانب الايجابية التي أتى بها ابن خلدون في «مقدمته» في النقاط الآتية:

أولاً ـ لقد حاول ابن خلدون أن يفسر الظاهرة السياسية بربطها بالاجتماع حيناً ، وبالنفس حيناً آخر ، وبالطبيعة حيناً ثالثاً ، وبالتطور والتاريخ حيناً رابعاً ، وبالاقتصاد حيناً خامساً ، وبالأخلاق حيناً سادساً • وهذه هي المناحي التي تتبعها العلوم السياسية في أيامنا الحاضرة ؛ لتفسير ظاهرة السلطة ؛ مما يجعلنا نرى الى أي حد بعيد استطاع ابن خلدون أن يرى الظاهرة السياسية في ارتباطاتها كلها، وفي تعقدها كله • وهذا يفسر لنا لماذا زخرت « المقدمة » بتحليلات اجتماعية ونفسية وتاريخية واقتصادية وأخلاقية في غاية الدقة ونفاذ النظرة •

ولكن هذا اذا صح كله بالنسبة الى علم السياسة وفنها ، فهو زائد عن الحاجة بالنسبة الى علم الاجتماع السياسي الذي يجب أن يرى الأمور من زاويتها الاجتماعية ، على وجه التغليب •

ثانياً ـ لقد أدرك ابن خلدون أن الدولة قائمة على أساس من القهر والغلب، ولم يكن ادراكه عابراً؛ بل كان راسخاً يكرره في كل مناسبة؛ وكأنه يريد أن يرسخه في ذهن قارئه. وهذا هو محور عمل الدولة في الداخل والخارج، وهو الذي أصبحنا نعبر عنه بكلمتي « السلطة » و « السيادة » في عصرنا الحاضر.

ثالثاً ـ لقد رأى الأساس المتين الذي تقوم عليه الدولة؛ وهو العصبية. ونظريته في العصبية تفسر لنا تفسيراً مرضياً قيام الدولة ورسوخها وزوالها، بالنسبة الى الأزمنة القديمة، ولا سيما المجتمعات البدوية. لكن هذه النظرة تظل صادقة في العصر الحديث، وفي المجتمعات المتحضرة، اذا استبدلنا بالعصبية القبلية الحزب السياسي. والحقيقة أن علاقة أفراد الحزب السياسي بحزبهم في الدول الحديثة شبيهة بعلاقة أبناء العصبية بصاحب العصبية في الدول القديمة. وما الفرق بينهما الا في تبلور بعض الأفكار السياسية، كالحرية والعدالة مثلاً؛ وهما فكرتان لم تكونا واضحتين في عصر ابن خلدون تماماً؟ نظراً لطبيعة الحكم في الدول الشرقية؛ ولأن هاتين الفكرتين نتيجة للتطورات السياسية والاجتماعية التي مرت الدول بها، ولا سيما الغربية منها، بعد ذلك.

رابعاً ـ لقد ربط بين السياسة والاقتصاد، كما ربط بين الاقتصاد والاجتماع؛ وهو محق في هذا الربط تماماً. وقد أتت الماركسية بعده بخمسة قرون؛ لتبين ذلك وتثبته.

لكنه رأى أن تجارة السلطان مؤدية الى فساد العمران، واضمحلال الدولة، بما تفرضه من ظلم على الرعايا الذين يقعدون عن العمل والكسب، لذهاب آمالهم في كسبهم، نتيجة منافسة السلطان لهم فيه. وهذا صحيح اذا افترضنا أن السلطان يقوم به لصالحه وصالح العائلة المالكة أو الحاشية، كما كان يحدث في عصر ابن خلدون والعصور السابقة. لكنه غير صحيح، اذا كان باشراف دولة عصرية تريد أن توجه اقتصادها في اطار مصلحة المجموع ولخيره.

خامساً ـ لقد كشف ابن خلدون عن قانون اجتماعي وسياسي خطير، صادق في كل زمان ومكان؛ حينما بيّن أن ظلم السلطان الذي يقع على المصر الذي يحكمه، يتناسب عكساً مع سعة هذا المصر. وقد تحدث عن ذلك، وهو بصدد الحديث عن تجارة السلطان وآثارها في الاضرار بمصالح الرعايا، وقعودهم عن الكسب.

وهكذا يمكننا أن نرى في ابن خلدون مؤسساً لعلم الاجتماع السياسي، كما رأينا فيه مؤسساً لعلم الاجتماع العام؛ على الرغم من أن طبيعة عصره وطبيعة المجتمعات التي درسها لم يكونا بلغا المستوى الذي بلغه عصر علماء الاجتماع الغربيين ومجتمعاتهم. وهذا يبين عمق النظرة التي كان يتمتع بها، والتي جعلته ينفذ الى ما لم ينفذ اليه غيره في عصره وغير عصره. وهذا يجعلنا نصرف النظر عن بعض المآخذ التي أخذناها عليه؛ وان كان لا يمكن صرف النظر عنها بالنسبة الى علم الاجتماع بما هو علم.

الحواشـي :

١ ـ المقدمة ج ٤ ص ١٣٥٥ ، نشر الدكتور علي عبد الواحد وافي ، لجنة البيان العربي ، القاهرة ١٩٦٢ .
٢ ـ المقدمة ، ج ١ ، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥ ، لجنة البيان العربي القاهرة ١٩٥٧ .
٣ ـ المقدمة ، ج ١ ، ص ٢٧٥ .
٤ ـ المقدمة ، ج ١ ، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣ .
٥ ـ المقدمة ، ج ١ ، ص ٢٧٤ .
٦ ـ المقدمة ، ج ١ ، ص ٢٧٤ .
٧ ـ المقدمة ، ج ١ ، ص ٢٧٥ .
٨ ـ المقدمة ، ج ١ ، ص ٢٧٤ .
٩ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٢٤ ، لجنة البيان العربي ، القاهرة ١٩٥٨ .
١٠ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٢٢ ـ ٤٢٣ .
١١ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٢٨ ـ ٤٢٩ .
١٢ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٣٥ .
١٣ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٣٦ .
١٤ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٢٢ ـ ٤٢٣ .
١٥ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٢٣ .
١٦ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٨٢٩ ـ ٨٣٠ .
١٧ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٢٨ .
١٨ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٢٩ .
١٩ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٢٩ .
٢٠ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٣٩ .
٢١ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٣٩ .
٢٢ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠ .
٢٣ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٤١ .
٢٤ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٦٢ .
٢٥ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٦٢ .
٢٦ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٥٠ .
٢٧ ـ المقدمة ، ٢ ، ص ٤٥٠ .
٢٨ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٧٢ ـ ٤٧٣ .
٢٩ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٧٣ .
٣٠ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٧٤ .
٣١ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٧٥ .
٣٢ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٩٢ .
٣٣ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٩٨ ـ ٦٩٩ .
٣٤ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٨٨ .
٣٥ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٨٨ .
٣٦ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٩٩ .
٣٧ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٩٩ .
٣٨ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٧٠٠ .
٣٩ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٧٣ .
٤٠ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٧٠٠ .
٤١ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٧٣ .
٤٢ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٧٥ .
٤٣ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٧٥ ـ ٤٧٦ .
٤٤ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٨٢ .
٤٥ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٨٢ ـ ٤٨٣ .
٤٦ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٨٣ .
٤٧ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٨٤ .
٤٨ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٥١٠ ـ ٥١١ .
٤٩ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٨٥ .
٥٠ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٨٦ .
٥١ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٨٦ .
٥٢ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٨٦ ـ ٤٨٧ .
٥٣ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٨٧ .
٥٤ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٨٤ .
٥٥ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٨٥ .
٥٦ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٨١ .
٥٧ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٨١ .
٥٨ ـ المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٨١ .
٥٩ ـ في كتابه : علم الاجتماع السياسي Sociologie de la Politique ص ١٤ ، منشورات الـ P.U.F. باريس ١٩٦٥ .
٦٠ ـ في كتابه : ابن خلدون ، فلسفته الاجتماعية ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٣٠ ـ ٣١ .
٦١ ـ راجع مقاله « فقـه السياسة في فلسفـة ابن خلدون الاجتماعية » المنشور في أعمال مهرجان ابن خلدون ص ٢٧٠ ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائيـة ، القاهرة ١٩٦٢ .
٦٢ ـ راجع مقاله « فلسفة السياسة عند ابن خلدون » في أعمال مهرجان ابن خلدون ص ٣٤٥ .

★ ★ ★

الفيحاء ١

نذير الحسامي

مع اطلالة العام الهجري الجديد ١٤٠٨ وما تبعثه في النفوس من ذكرى عطرة للحدث التاريخي الانساني المتمثل في الهجرة النبوية العظيمة والمؤثر في مجرى التاريخ وفي قيام الانسان في الجزيرة العربية وفي مشارق الأرض ومغاربها ديناً وخلقاً وحضارة ، على مدى العصور ، ننشر هذه القصيدة التي كناكتبناها في مثل هذه المناسبة من العام الهجري ١٣٦٥ حيث كانت البشرية تئن في ضرام الحرب العالمية الثانية بجراحها النازفة دمعاً ودماً ·· تلك الجراح التي شهدت على ظلم النماريد الطغاة أعداء الحرية والعدالة الذين أشعلوا الحريق ليشبعوا في نفوسهم سعار الجشع الى المال والعدوان وشهوة البطش بالانسان والبلدان ··· ثم نسأل هل بين الذكريين من العامين المذكورين ، وقف طغيان الجبابرة أو استراحت البشرية المعذبة من دم يهدر وأرض تُغصب وحق يسلب وكرامة تستباح ؟! أم أن الشعوب ما تزال منكوبة بأولئك البغاة وأن الحياة نفسها مهددة اليوم بحريق أعظم يفجّره الطواغيت الكفرة بالحق وبالحياة حرباً نووية مدمرة تأكلهم وتأكل الأرض ومن عليها ؟؟ أليس ما قيل في تلك الذكرى يقال اليوم والذكرى تعود ··· وجراح المسجد الأقصى والكنيسة في أرضنا العربية وجراح بقاع أخرى عزيزة في العالم ، تتفجر باللهيب ؟!

فعسى أن يكون في اغتنام المناسبة في العودة الى الوقفة عند صاحب الهجرة نبي الخلاص والرحمة والسلام محمد بن عبد الله (عليه السلام) ، مجال لاستعبار واستبصار بما يوحي من معاني الصبر والعزم في الكفاح والايمان وبما يعلّم من أخلاق ومواقف ترفع شرف الانسان :

كيف أغفو وملء عيني ضياؤه وبقلبي أنداؤه ورخاؤه ؟
وعلى مسمعي زفيف أغانيه وفي حمر أكؤسي صهباؤه
أفاغفو وعبقه مترع صدري ومسراه في دمي أصداؤه ؟
أنا أغفو ... وهذه ورقه البيض بتغريدها يرن نداؤه ؟
أنا أغفو ... وصحو أوتاره السجّع باق على الليالي وفاؤه ؟
لا وذكراه والمودة والحب وأيكي الذي رعته ظباؤه
لا وزغبي التي نماها جناحاه وجدبي الذي سقته سماؤه
لن تراني انام عنه وفي جنبي فؤاد تهزه نعماؤه
أفانسى الجميل ...؟ اني اذن أكفر مَن زين بالعطاء خلاؤه
كيف أنسى وبلقعي فيه مزدان زكا نبته وأسلس ماؤه ؟
كان روضي معطل النحر لا حلو جناه ولا ذكي شذاؤه
عافه الطير وانتأى زهره النحل وجفت من الظما حصباؤه
والزمان الولود أمسى عقيما فيه سيان : صيفه وشتاؤه
ناضبات أطرافه من سنا المشرق ، جرد من المنى آناؤه
أي روض في صمته خرس القفر وفي قطب وجهه إقواؤه
لم يداعب ضحاه شبّابة الراعي ولم يلهم الرباب مساؤه
لم يفتّر أريجه المقل الكحلى ولا ضرّج الخدود هواؤه
لا ولم يحتضن جرار الصبايا فالصبايا حرىً الضمير ظماؤه
ويحه لم تضم أكنافه الوادي ولا لفّت الربا أجواؤه
لم تهدهد أحضانه اللاهث المضنى ولم تطرد اللظى أفياؤه
فاطل النبيّ أندى من الفجر وأبهى من النهار بهاؤه
فاض اشعاعه فلمَّ شتاتي وجلاني فمدَّ مني جلاؤه
كشتات الدجى تلملمه الشمس فتبدو منشورة أطواؤه

يا بزوغ النبيّ يا طلعة البشرى بَهفي الذي رست ظلماؤه
يا شراع الأمان دل له اليمّ وانون عنانها أسواره
يا سماء الإحسان ريش به الفرخ فاعيا على البزاة اقتفاؤه
يا شباب الزمان أضفى على العمر حلاه فازّينت صحراؤه
يا سلاف السنين عاد به الصحو لمستثقل وزال انتشاؤه
يا ربيع الأيام هب على روضي فبلّت جفافه أنداؤه
ضحك الروض واستفاقت مجاليه ومادت ببشرها أرجاؤه
وتلالا جمانه في نواحيه فللّه في الضحى لالاؤه
وتشاكت به الجداول والطير فراقاً أمضها بُرَحاؤه
والهوى طاب في دواليه والوصل تدانى للهائمين اجتناؤه
والبساتين حوله رقصت جذلى وقد طلّها الغداة غناؤه
نفضت همدة الكرى عن مغانيها وباتت يخضر فيها ولاؤه
وعلا أفقه لهيب من الشوق ترامى الى الجهات لظاؤه
تلك جدوى النبيّ يا سعد أيامي وهذا صباي رفّ رواؤه

⊙

يا غبار التاريخ ما نَصَل السيف ولا غاض في العصور سناؤه
أنت مهما غشيت صفحته ظل وهل فلّ في الظلال مضاؤه ؟
أنت تبلي الجلمود وهو رغام لست تبلي السنا وفيه كفاؤه
لم تزل هالة النبيّ كما كانت مناراً لمن نأت بيداؤه
أبلج في ليانه دعة البدر وفي بُعد شأوه عليّاؤه
تحتوي أفقه ذراع مرجيه كما تحتوي الدنا دنياؤه

⊙

يا أجل السيوف سيفك في الحق لظاه وفي الرشاد انتضاؤه
ضرب الإثم ضربة الهول فانهار لها ركنه وطاح بناؤه
وبرى في جهاده زرد البغي ففكّت عبيده وإماؤه

ومحا عن جبين حرية الانسان عاراً تنوعت أسماؤه
لم ينم في القراب حتى جلا الزاني فلم تمش بالخنا فحشاؤه
لم ينم في القراب حتى رمى الطاغي فلم تعسف الورى خيلاؤه
لم ينم في القراب حتى نفى الخائن واستاصل الجبان بلاؤه
لم ينم في القراب حتى وعى الدرس غبيٌ تغلغلت أهواؤه
يا بشير الصلاح يا أيها السيف تنزى العاني وأنت رجاؤه
كل طب بغير حدك لا يجدي فداو الضنى فمنك شفاؤه
لم يدك الحيل لولاك ارباباً رأى خسرها فثار إباؤه
هل تداعى فرعون لولا عصا موسى وهل مال عرشه ولواؤه؟
يا نصير النبي هل وضح الخير امام النبي لولا انتضاؤه؟
مل على هيكل تخرمه الدهر وباضت بساحه أرزاؤه
واقدح النار كي تموت أفاعيه وتردى جردانه وجراؤه
ثم طنب بناءه أيها السيف جديداً لا يستحيل طلاؤه
هذه أمتي يلح بها الداء كأن العليل عز دواؤه
ما درينا أن السقام من الورد الذي أفسد النسيم وباؤه
لهف نفسي على محاسن جيلٍ عريت من جمالها أمراؤه

⊙

يا أبا الثائرين ثرت على الباطل حتى تناثرت أشلاؤه
قد عنا قيصر لثورتك العظمى وكسرى تكسَّرت كبرياؤه
نبع الخصب أيها البطل الهادي على جمرها وعمّ ثراؤه
ما بياني ... وذلك البلد الطيِّب ينثال بالبيان حِراؤه؟
أيّ صرح للفكر وطّدته حرّ يسامي ذرا السحاب علاؤه
صنته من أذى اللئيم ومن خبط جهول تشينه أخطاؤه
يا علو الأصنام فاسك يا أحمد زاغ الراعي وأودت شاؤه
قد سئمنا في الارض آلهة الأرض وقد آن للغويّ ارعواؤه

حبسونا عن السعادة بالمال وقالوا : قضى بهذا قضاؤه
واستغلوا بالإفك عاتقنا الأعزل فانهدّ اذ قست أعباؤه
ظلموا الحق واستطالوا على الدين فشاهت بقبحهم حسناؤه
أنَسُوا أنك اصطفيت المساكين أم الكبْر صدهم إغراؤه ؟
عبدوا في النضار ابليس لا الله فأين التقى وهم أدعياؤه ؟

◉

يا رسول الهدى شرعت المساواة لخلق تأجَجت بغضاؤه
ما رعيت النعاجِ الا لتستشعر عيشاً تنزهت بأساؤه
هو عيش يبلّه عرق الكد الذي طوّق الكسالى سخاؤه

◉

طال شوقي الى صعاليك يوم باد إعناته وغاب ازدراؤه
يا غباء الانسان هذا الذي أطبق في مبصر النهار عماؤه
أيها القرد أنت أحصف ادراكاً وان أزعج الوجود ادعاؤه
ليس من سيد ولا من مسود ليته لم يشبّ عنك ارتقاؤه !
كلنا للتراب لم يغل في المعدن طاووسه ولا خنفساؤه

◉

يا أبا العاملين ما أنصف العامل بل زاد في الخطوب شقاؤه
يا لهذا الغبين طامن كالبحر زماناً ولم يطامن عناؤه
ركبت لجّه العميق الجواري شامخات يغرها إغضاؤه
أيها الناعمون خافوا به البحر اذا اربدّ وادلهمّت سماؤه
حاذروا أن تثور أعماقه القصوى فيطغى على السطوح بلاؤه
الأناةَ الاناة أيّ قطيع لم يزمجر مثل الزئير ثغاؤه ؟
عصبُ الكادحين أحنقه السوط فارغى تشده ضرّاؤه

◉

يـا أبـا العـاملــين شـرعـك بالعـامــل بـَـرّ فانت أنت عـزاؤه
يـا لهـذا الشـهيـد أيبسه القيـظ ومنـه الربيـع كـان ارتـواؤه
بذل النفس في مـدى السـفر النـائي وكانت جـزاءه وعشـاؤه
قـد عرفنـا كيف يسخو على المذبـح والكـون ولولـت هيجـاؤه
يرخص المهجـة النقيـة كـي يُغلي تـراثـاً تقـدست أنبيـاؤه
ستنير الغـد السعيـد أضاحيـه وتحيي فجـر السـلام دمـاؤه

⊙

يا نبيَّ الخلاص عفـوك يا أحمـد لـم يمنـع الحمـى أبنـاؤه !
كيف نغضي على القـذى وبـك الكـون جلت عـن جفـونـه أقـذاؤه ؟
أيـدبّ الـدخيـل في وطـن العـُـرب وتلقي سـمومهـا رقطـاؤه ؟!
كـل شـبر بيت حـرام فهـل يُهتـك بيت مـن حـولـه أمنـاؤه ؟!!
سـرح الـذئب وارتعى مخلب الذئب أهـذا سـماحنـا أم دهـاؤه ؟!

⊙

أنـرى المستبـد يحتلب الضـرع وتـذري غـلالنـا نكبـاؤه ؟
أيـن جمـر الإبـاء نرمي بـه اللص فتـروى على اللظـى أحشـاؤه ؟
أيـن غيظ الدمـاء يرعـد في الدنيـا فيجـلو ليـل الأسـى لألاؤه ؟
هـل عرفنـا المستعمر الوغـد يا قـوم وهـل بان للعيـون طلاؤه ؟؟
أو لمحنـا السـّموم خلـف صبّـاه أم ترانا انطلى علينـا ريـاؤه ؟
انمـا الثعلبـان صـنو ابن آوى فكـلا الغـادريـن شـرٌ ثـواؤه

⊙

نحـن مـن نسـل يعرب ان قـرى الضيم سـوانا فمـا لدينـا قِـراؤه
كيف جُزت منـا النواصي لكي توقـد دفئـاً لمـن شـوانا عـداؤه ؟!!

كـذب الوهـم لا أرى الحطب الجـزل طويـلاً في العـاصفـات بقـاؤه
إن للبغـاء خضـرة نيسـان ومـا فيــه فـوحــه وجنـاؤه
غـير أنـي في الغـاب الملح غرسـاً ضـاء نـوءاره وهـلْ امتلاؤه
لن تعـاني جـذوره نهـمَ السُوس ولـن يعجب ابـنَ آوى استـواؤه
واحنيني الى الشـباب مـتى يسـطعُ فلـن يجـرح الأمـانـي انطفـاؤه

⊙

يا شـباب البـلاد يا مطلـع الصبح بليـل تغـوّرت أضـواؤه
وجهـكـم ينسـخ الظـلام كـوجـه الحـق إمـا تبلجت سـيماؤه
وخطـاكـم خطـا الربيـع اذا فاضت علـى كـل بقعـة ، آلاؤه
وصـداكـم كنشـوة الخمـر في الجسـم تداعت بسـكرهـا أجـزاؤه
وعـلاكـم كالنجـم لا تبلـغ العـين مـداه ولا يـرام اعتـلاؤه
فيـكم البحـر زاخـراً بـلآليـه وان راع مـدّه وانكفـاؤه
واحتـدام البركـان لولا المروءات التي اخضوضـرت بهـا أحنـاؤه
وبأطـوائـكم رحـاب السـماوات فأين الثـرى وأيـن فضـاؤه ؟
يا شـباب الحمـى بأفـواهـكم نور فهـل يكسف السـرابَ انجـلاؤه ؟
أكـل الرمـل حافـر الغيـل في البيـد وشطت بركبهـا أنحـاؤه
ولسـان السـعير جـرّ المطـايا آه لو يـدرك اللسـانَ انطـواؤه
ألف مرحـى لـكم اذا قـدتـمُ الركـب الـى منهـج عريض رخـاؤه

« نـذير الحسـامي »

⊙

مع ابن العديم وكتابه

بغية الطلب في تاريخ حلب

د. سهيل زكار

عرفت ابن العديم للمرة الأولى عام ١٩٦١ ، وكنت آنئذ طالباً في قسم التاريخ في جامعة دمشق، وقد عرفته آنذاك من خلال كتابه « زبدة الحلب من تاريخ حلب » ، ثم مرت الأيام فأوفدت لتحضير الدكتوراه في جامعة لندن ، وهناك جعلت موضوع أطروحتي البحث في تاريخ إمارة حلب خلال القرن الخامس للهجرة / الحادي عشر للميلاد ، ولدى شروعي بالعمل وجدت أن أهم مصادري المتوفرة هو كتاب « زبدة الحلب » ، وعدت الى هذا الكتاب فتعرفت من جديد على محتوياته ، وبدأت معرفتي بابن العديم تتأكد وتتأصل ، ومن خلال البحث عرفت من مقدمة محققه المرحوم الدكتور سامي الدهان له ، أن لابن العديم عدداً من المؤلفات أهمها كتاب اسمه « بغية الطلب في تاريخ حلب » ، وقد تحدث الدكتور الدهان عن هذا الكتاب ونسخه الخطية وجاء في ثنايا هذا الحديث قوله : « ولن نفيض في وصف هذه النسخ هنا ، ولن نبسط طريقتنا في التعرف اليها وترتيبها ، وانما نحيل القارىء الى الجزء الأول من « بغية الطلب » ، فنحن نطبعه في القاهرة المعزية ، ونصدره بدراسة مطولة يدرك معها القارىء سبب سرورنا ، ومبلغ سعادتنا في تسلمها جميعاً في القرن الرابع عشر كما ذكرها السخاوي في القرن العاشر » ، [ص : ٥٥] .

وبحثت عن كتاب بغية الطلب في مكتبة المعهد فلم أجده ، وعجبت للأمر ، خاصة أن هذا حدث معي عام ١٩٦٧ ، أي بعد مرور ما يزيد على ست عشرة سنة على نشر المجلدة الأولى من كتاب زبدة الحلب .

وبعد بحث طويل تأكد لدي أن الكتاب لم ينشر ، ولم يدفع قط لمطبعة ، وهنا أخذت أبحث عنه فوجدت المرحوم الأستاذ الطباخ يذكره في كتابه « أعلام النبلاء » ، انما يبين بأمانة أنه لم يره انما سمع بوجوده في استانبول .

وتبعاً لهذا يممت وجهي شطر استانبول، وأخذت أبحث عن الكتاب وعن مصادر اضافية أعود اليها اثناء البحث في موضوع اطروحتي، وفي استانبول عرفت بوجود عشر مجلدات من هذا الكتاب جميعها بخط المؤلف ، وهي موزعة على ثلاث مكتبات ، وتمكنت من الحصول على مصورة لهذه المجلدات .

وبعد عودتي الى لندن عرفت أن بين محتويات مكتبة المتحف البريطاني مجلداً من كتاب بغية الطلب ، وأن المكتبة الوطنية في باريس تحوي أيضا واحداً من أجزاء الكتاب كما ان مكتبة المرحوم داود جلبي في الموصل فيها أحد أجزاء الكتاب ، ولدى البحث والمقارنة تبين لي بان هذه الأجزاء ليست بخط المؤلف وأن محتوياتها موجودة بين الأجزاء العشرة التي صورتها من مكتبات استانبول .

وفي لندن قرأت أجزاء كتاب بغية الطلب وتعرفت الى محتوياتها ، فأدركت مدى أهمية هذا الكتاب وأهمية محتوياته ليس كمصدر لتاريخ شمال بلاد الشام بل كمصدر أساسي لتاريخ بلاد الشام جنوباً وشمالاً ثم تاريخ الاسلام بشكل عام ، وانه تبعاً لهذا ينبغي نشره .

وبعد عودتي الى دمشق أخذت أخطط لنشر المجلدات العشرة الموجودة من كتاب البغية ، وتأكد لدي أنه لا يوجد في العالم غيرها ، ومعروف أن ابن العديم كان قد وضع خطة لكتابة مصنفه هذا في أربعين مجلدة ، انما لا ندري هل تمكن من كتابة مسودة هذه المجلدات جميعاً ، أم أن المنية حالت بينه وبين ذلك ، ثم نحن لا ندري الآن ماذا تحتل المجلدات الموجودة من حجم الكتاب الأصلي ، لانها في وضعها الحالي هي على غير الحال التي كانت عليه حين صنفها ابن العديم: « أوراقها مدشوته » وقد أخذ كل جزء من أجزائها مكاناً غير مكانه ، ويعني هذا أنها كانت قبل تسفيرها الاخير عبارة عن مجموعة من الأجزاء والأوراق ، وأن الذي تولى تسفيرها لم يكن من ذوي العلم والدراية ...

ليس في نيتي القيام بوصف هذه المجلدات العشر بشكل مسهب في هذا البحث ، بل انني سأدع ذلك كله الى بحث متكامل أصنعه عن ابن العديم وعن كتابه بغية الطلب ، وسأقوم – بعونه تعالى – بالحاق هذا البحث بفهارس الكتاب العامة وذلك بعدما أفرغ من نشره .

ومن حسن الحظ أن الموجود من كتاب بغية الطلب فيه المجلدة الأولى مع المجلدة الأخيرة منه ، وهذا سيمكننا من التعرف على الخطة العامة للكتاب ، وهي خطة اقتبسها ابن العديم من كتاب تاريخ دمشق لابن عساكر، فقد وقف ابن العديم المجلدة الأولى من الكتاب على الحديث عن فضائل شمالي بلاد الشام مع وصفها الجغرافي وأخيراً أخبار فتوحها على أيدي المسلمين ، وبعد ذلك أخذ يترجم لأعلام شمال بلاد الشام ممن ولد هناك أو مر أو سكن أو... ، على حروف المعجم ولم يقتصر على أعلام حقب تاريخ الاسلام بل تناول أعلام ما قبل الاسلام مثل الفيلسوف أرسطو وسواه .

ويختلف عمل ابن العديم عن عمل « أستاذه » ابن عساكر ، كاختلاف مهنتيهما مع سيرة حياتهما ، فابن عساكر كان محدثاً أولاً وآخراً ، وابن العديم كان سياسياً وريث أسرة أرستقراطية جمعت بين العلم والقضاء والحكم والسياسة والتجارة والنشاط الزراعي .

بعد هـذا كله أرى من الأحسن التعرف الى الملامح العامة لحياة ابن العديم ومـن ثم نعـود الى الحديث عن كتابه بغية الطلب .

ان مصدرنا الأول والأساسي عن حياة ابن العديم مع تاريخ أسرته هو كتاب بغيـة الطلب ، حيث ضمنه العديد من تراجم أفراد أسرته ، كما تحدث هنـا وهناك عن نشاطات رجـال أسرته في مجالات الحيـاة السياسيـة والاجتماعية والثقافية للقسم الشمالي مـن بلاد الشام ، وبالاضافـة الى هـذا المصدر الأساسي نجـد ياقوتاً الحموي صـديق ابن العديم يذكر أنـه اعتمد في ترجمتـه له على كتـاب اسمه « الأخبار المستفادة في ذكر بني أبي جرادة » ، وقال ياقـوت : « أنا سألتـه جمعـه فجمعه لي ، وكتبه في نحـو أسبوع ، وهو عشرة كراريس » .

وابن العـديم هو الصاحب كمال الدين عمر بن أحمد بن هبة الله ... بن أبي جرادة ، وقد ولد في مدينة حلب في ذي الحجة سنة ثمان وثمانـين وخمسمائة للهجرة ، وعندما بلـغ السابعة من عمره حمل الى المكتب للدراسة ، وهناك ظهرت استعداداته مما بشـر بنبوغه المبكر ، وقد كان نحيف البنية لذلك عني به أبوه عناية كبيرة ، فحدب على رعاية صحته ، وسـهر على تربيته وتعليمـه ، ونظراً لمنزلة والده ولما تمتعت به أسرته مـن مكانة نال ابن العديم حظـه وافيـا من معارف عصره الدينية والدنيوية ، ويروى بأن أباه حضه على اتقان قواعد الخط ، ذلك أنه ــ أي الأب ــ كان رديء الخط ، فأراد أن يجنب ابنه هذه الخلـة ، ونجح في هـذا المجال نجاحاً كبـيراً للغاية ، وقد وصف ياقوت اتقان ابن العديم لقواعد الخط العربي بقوله : « وأما خطه في التجويد والتحرير والضبط والتقييد فسواد مقلة لأبي عبدالله بن مقلة ، وبدر ذو كمال عنـد علي بن هلال » ، ويؤكد شهادة ياقوت هذه المجلدات العشرة من كتاب بغيـة الطلب التي وصلتنا بخط ابن العـديم ، حيث نرى فيه واحداً من ألمع النسّاخ في تاريخ العربية وأكثرهم ضبطاً وبراعة وأمانة ويقظة ودراية .

وفي باب العناية في انشاء ابنه وتثقيفه صحب أحمد بن هبة الله ولده عمر في رحلاته وأسفاره ، حيث زار دمشق أكثر من مرة كما زار بيت المقدس ورحل الى العراق والحجاز .

وعندما بلغ سن الشباب وجد ابن العديم السبل أمامه كلهـا مفتوحة لمستقبل لامـع ، وكان لمواهبه وثقافته وأسرته الفضل الأكبر في تحقيق نجاحاته ، وهنا يحسن التوقف قليلا للتعرف الى أسـرة ابن العديم ، وذلك قبـل متابعة الحديث عن مراحل حياته :

يعرف الجد الأعلى للصاحب كمال الدين باسم ابن أبي جرادة ، وكان صاحبـاً لأمـير المؤمنـين علي بـن أبي طالب ، ينتسب الى ربيعة من عُقيل احدى كبريات قبائل عامر ابن صعصعة العدنانية ، وكان يقطن مدينـة البصرة . وفي هذه المدينة عاش أولاد آل أبي جـرادة وأحفـادهـم ، وفي مطلـع القرن الثالث للهجرة قدم أحد أفراد أسرة أبي جرادة الى الشام في تجارة وكان اسمه موسى بن عيسى وحدث آنئـذ أن ألمّ بالبصرة طاعون ، لهذا قرر موسى البقاء في الشام ، واستوطن مدينة حلب ، وفي هـذه المدينة التي كانت عاصمة شمال بلاد الشـام ، ومفتـاح الطريق الى العراق وبلاد المشـرق الاسلامي مـع آسـية الصغرى والأراضي البيزنطية ، فيهـا خلف موسى بن عيسى أسـرة نمت مـع الأيام عدداً

ومكانة وثروة وشهرة ، وتملكت هذه الأسرةالأملاك ، كما ساهمت في جميع ميادين الحياة في حلب من سياسة وعلم وقضاء وادارةوتجارة وغير ذلك ، وبهذا غدت أسرة آل أبي جرادة من أبرز أسر حلب ، وظلت هكذا حتى حل بحلب الدمار على أيدي جيوش هولاكو ، كما ظلت محتفظة باسمها ذاته طوال تاريخها، انما في القرن الأخير من حياتها كسبت اسماً اضافياً ، أخذ رويداً رويداً يعم في الاستعمال أكثر من الاسم الأصيل ، لكنه لم يلغه ، وكان الاسم الجديد هو « العديم » ، ونحن لا نملك تعليلا لسبب هذه التسمية ، فقد قال ياقوت : « سألته أولاً لم سميتم ببني العديم ؟ فقال : سألت جماعة من أهلي عن ذلك فلم يعرفوه ، وقال : هو اسم محدث لم يكن آبائي القدماءيعرفون بهذا » .

ودانت أسرة ابن أبي جرادة بالتشيعحسب مذهب الإمامية ، وظلت هكذا حتى بدأ التشيع بالانحسار في حلب، وذلك منذ النصف الثاني للقرن الخامس/الحادي عشر ، هذا وان كنا لا نعرف بالتحديد تاريخ أخذ هذه الأسرة بمذاهب السنة أمكننا أن نقدر ذلك ، بحكم سقوط سلطة الشيعة في حلب مع عصر السلطان السلجوقي ألب أرسلان [وهو أمر بحثته بالتفصيل في كتابي مدخل الى تاريخ الحروب الصليبية] ونظراً لعلاقات أسرة آل أبي جرادة الخاصة مع سلطات حلب ، لا بد أن الحال اقتضى المسايرة والتحول الى السنة، ولربما حسب المذهب الحنفي .

وفي عودة نحو سيرة الصاحب كمال الدين نجده يحدثنا بأن والده خطب له وزوجه مرتين، فقد أخفق في الزواج الأول ، لذلك طلق زوجته وتزوج ثانية بابنة الشيخ الأجل بهاء الدين أبي القاسم عبدالمجيد بن الحسن بن عبدالله ـ المعروف بالعجمي ، وكان شيخ أصحاب الشافعي ومن أعظم أهل حلب منزلة وقدراً وثروة ومكانة سياسية ودينية واجتماعية ، ومن زواجه الثاني رزق الصاحب كمال الدين أولاده ، ولم يمت والده حتى كان ابنه أحمد طفلاً يدب على الأرض، ويمكننا التعرف الى هذا الابن من خلال استعراضنا لكتاب بغية الطلب حيث سمع الكتاب على أبيه وقام بعد وفاة والده باستدراك بعض المواد التي حالت المنية بين والده وبين تدوينها في كتابه ، فمن المقرر أن ابن العديم مات دون أن يقوم باعادة النظر في مؤلفه « بغية الطلب » ، ولم يقم بتبييضه ، والذي وصلنا هو مسودة الكتاب ، انما نظراً لبراعة المؤلف وحسن طريقته وجودة خطه ، نرى أن مكانة الكتاب وأهميته هي هي ، ذلك أن أهمية الكتاب نابعة مما حواه من مواد تاريخية نهلها ابن العديم من وثائق ومصنفات غيبها الزمن عنا ، فابن العديم كان مصنفاً ممتازاً ولم يكن « مؤرخاً » حسب مصطلحات أيامنا هذه ، فهو قد جمع في كتابه المواد الاخبارية ونسقها ، لكنه لم يحاول تعليلها ومعالجتها كما يفعل الباحث في التاريخ في جامعات أيامنا هذه ...

ومنذ أن بلغ الصاحب كمال الدين سن الشباب أخذ يشارك في الحياة السياسية والعلمية لمدينة حلب ، فقد كان يحضر مجلس الملك الظاهر غازي بن صلاح الدين صاحب حلب ـ فيكرمه ويقربه ويقبل عليه أكثر من اقباله على غيره ، رغم صغر سنه ، وفي ذي الحجة سنة ست عشرة وستمائة ولّي ابن العديم أول عمل رسمي ، لقد ولي التدريس في مدرسة شاذبخت وكانت من أجل مدارس حلب وأرقاها كل ذلك وحلب أعمر ما كانت بالعلماء والمشايخ ، والفضلاء الرواسخ ، الا أنه رؤي أهلاً لذلك دون غيره ، وتصدر،

وألقى الدرس بجنان قوي ، ولسان لوذعي ،فأبهر العالم وأعجب الناس»[ياقوت:١٦/٤٤]،
ويبدو أنه تولى بعد هذه المدرسة التدريس بالمدرسة الحلاوية ، التي كانت أجل مدارس حلب ، وهي مدرسة ما زالت قائمة حتى الآن ، تعلو واحداً من جدرانها لوحة حجرية كتبها ابن العديم بخطه .

ومع مرور الأيام علت مكانة ابن العديم، فسفر عن ملوك حلب الى ملوك الدول المجاورة في بلاد الشام والجزيرة وآسية الصغرى، والى سلاطين القاهرة وخلفاء بغداد ، وكانت خزائن كتب ووثائق كل بلد زارها تحت تصرفه ، فنهل منها ما لم ينهله سواه ، وأودع جل ذلك في كتابه بغية الطلب ، ومن هذه الزاوية يمكن أن نرى أهمية هذا الكتاب ، ومن ناحية أخرى يمكننا أن نرى المدى الذي وصلت اليه خزائن المشرق العربي قبيل وقوع الطامة الكبرى على يد المغول بسنوات .

وفي كل مكان زاره ابن العديم كان يلقى الحفاوة من رجال السلطة ، وكان بنفس الوقت يلتقي بالعلماء وشيوخ العصر فيأخذ عنهم ، ولقد أودع ما أخذه عن علماء عصره، وما رآه من أحداث أو شارك به ، أودعه في كتابه بغية الطلب ، حتى غدا هذا الكتاب أشبه بمنجم للمعلومات لا ينضب معينه .

وظل نجم ابن العديم يصعد في سماء السياسة في حلب وسواها حتى وصل الى مرتبة الوزير ، ولكن مشاغل السياسة والحياة العامة لم توقف العمل الفكري ولم تعطله ، وهكذا صنف ابن العديم عدداً كبيراً من الكتب ، غلب على معظمها سمة التاريخ ، ولعل أشهر كتبه « كتاب زبدة الحلب من تاريخ حلب » و « كتاب الانصاف والتحري في دفع الظلم والتجري عن أبي العلاء المعري » ، وكتابنا الذي نتحدث عنه اليوم ، وقد طبع كتاب الزبدة في أجزاء ثلاثة في دمشق ، أما كتاب « الانصاف » فقد طبعت قطعة منه للمرة الأولى بحلب ثم أعيد طبعها في القاهرة، وأقول قطعة ذلك أن الكتاب لم يصلنا كاملاً بشكل مباشر .

وعندما قلت بشكل مباشر أردت أن أقول بأن الكتاب وصلنا بشكل غير مباشر ، فواحد من أحفاد ابن العديم ممن عاش بعد جده في القاهرة ، صنف كتاباً حول القاضي الفاضل دعاه باسم « سوق الفاضل في ترجمة القاضي الفاضل » ، وتوجد من هذا الكتاب نسخة خطية في مكتبة شيخ الاسلام عارف حكمت بالمدينة المنورة ، وفي ثنايا الكتاب ورد في احدى رسائل القاضي الفاضل بيت من شعر المعري ، وأراد حفيد ابن العديم أن يعرّف بالمعري ، فقال قال جدي في كتابه الانصاف والتحري ، وأثبت نص الكتاب بكماله ، ويوجد هذا الكتاب مصوراً على شريط في معهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية بالقاهرة .

ويعود سبب انتقال ابن العديم الى القاهرة ، الى تعرض مدينة حلب الى الدمار سنة ٦٥٧ هـ على يد جيوش هولاكو ، وكان ابن العديم غادر مدينته الى دمشق ، ثم منها الى غزة فالقاهرة ، ويبدو أنه عاد بعد عين جالوت الى دمشق ، وربما أراد التوجه الى

حلب ، أو توجه اليها فعلاً ليعاين الدمار الذي لحقها ، وفي أثناء ذلك عرض عليه هولاكو منصب قاضي حلب ، فرفض ، وعاد الى القاهرة ، حيث أمضى بقية حياته ، وقد وافته منيته في مصر في العشرين من جمادى الأولى سنة ستمائة وستين للهجرة .

ان التشتت الذي لحق بابن العديم في سنوات حياته الأخيرة ، ثم ما آلت اليه الحال في بلاد الشام ، قد ترك أبعد الآثار على مكتبة ابن العديم مع مؤلفاته ، وخاصة كتابه « بغية الطلب » ، فاذا قبلنا فرضاً بأن ابن العديم قد أنجز تسويد مؤلفه ، من المؤكد أنه لم يتمكن من تبييضه وبالتالي لم تقم أمام الكتاب الفرصة لنسخه وتداوله .

ان من يقرأ بعض المتبقي من كتاب « بغية الطلب » يدرك عظمة ابن العديم ، فيرى فيه أعظم مؤرخ أنجبته بلاد الشام بلامنازع ، وبلا شك علماً بارزاً للغاية بين أعلام فن التأريخ الاسلامي ، ومن هذا المنطلق رأيت من المتوجب العمل في سبيل تحقيق الكتاب ونشره ، وبالفعل فرغت عام ١٩٧٢ من تحقيق المجلدة الأولى من الكتاب ، وشرعت في العمل في المجلدة الثانية ، وأخذت أبحث عن ناشر يتعهد نشر الكتاب وتوزيعه ضمن شروط تصون الكتاب وتبعده عن طرائق الوراقين في النشر ، فلم أوفق ، وكانت القضية بحاجة الى مساعدة من جهة حكومية أو غير حكومية ، ولقد رأيت في المبادرات التي تمت تجاه تاريخ ابن عساكر ما يشجع ، انما بعد اطلاعي على التجربة ، ملت نحو عدم طلب المساعدة الحكومية ، فأنا شخصياً أرى في التراث شيئاً مقدساً ، انه يحوي النتاج الفكري لأمتي خلال أجيال وهذا النتاج جزء من الماضي ، ولا يجوز أن تطلب من الماضي أكثر من الماضي ، وانه لإثم عظيم أن يُسيَّس تراثنا ، وانه لكفر ما بعده كفر أن يلقى التراث المعاملة التي يلقاها الآن من الوراقين ومن أنصاف المتعلمين فالذي يحل بالتراث الآن على أيديهم أعظم شناعة من جريمة هولاكو وجنده .

* * *

توجد مخطوطة المجلدة الاولى من كتاب « بغية الطلب » في خزانة جامع أيا صوفيا باستانبول وهي نسخة فريدة بالعالم ، لا نعرف بوجود نسخة أخرى عنها ، وجاءت هذه النسخة ــ كما سلفت الاشارة ــ بخط المؤلف ، وتحوي مائتين واحدى وعشرين ورقة من الكتاب ، ألحق بها بضع أوراق عليها ملاحظات وتمليكات كتبت بشكل أخص من قبل متملك النسخة الأخير في القرن التاسع للهجرة واسمه محمد بن محمد بن محمد بن السابق الحموي الحنفي ، وسألحق نصوص هذه الملاحظات والتمليكات بهذه المقدمة .

ان النسخة التي بين أيدينا هي بلا شك تشكل المجلدة الأولى من كتاب بغية الطلب حسب خطة المؤلف ، وحسب الموجود بين أيدينا الآن ، وهذا أمر لا تستطيع تقريره بالنسبة للمجلدات الاخرى من الكتاب اللهم الا بالنسبة للمجلدة الثامنة من مجلدات مكتبة أحمد الثالث باستانبول ، حيث أعتقد أنها تحوي نص المجلدة الأخيرة من الكتاب ، أي المجلدة الاربعين اذا صح خبر تصنيف ابن العديم لكتابه في أربعين مجلدة .

وقد وصلتنا نسخة المجلدة الأولى ناقصة الاول والآخر ، فقد من أولها جزء واحد فيه ما لا يقل عن عشر أوراق ، ولا بد أنه حوى خطبة الكتاب مع بداياته ، هذا ومن الصعب تحديد كمية الأوراق الناقصة من آخر المجلدة ، انما يخيل لي أنها ليست كثيرة ، ربما تماثل ما نقص من المطلع تقريباً .

هذا ولم تكن مشكلة النقص هي المشكلة الوحيدة التي أصابت هذه المجلدة ، بل - كما سبق وأشرت - اضطربت أجزاء الكتاب وتداخلت الأوراق ، ولقد قمت باعادة ترتيب أوراق هذه المجلدة بشكل متيقن من صحته ، انما باستثناء ورقة واحدة لم أهتد الى مكانها لذلك ألحقتها بآخر الكتاب ، والذي مكنني من اعادة ترتيب الكتاب هو الترابط بين الموضوعات ، علماً بأن ابن العديم لا يستخدم « الرقاص » في نهاية الصفحات ، يضاف الى ذلك أن ابن العديم سمع الكتاب من أولاده ، وتم السماع عبر عدة مجالس ، وكان من حسن الحظ أن قلم المؤلف بتدوين تاريخ كل مجلس سماع ، ولقد مكن وجود التواريخ المتلاحقة من اعادة ترتيب الكتاب ، ويكفي هنا أن نضرب بعض الأمثلة على حالة الاضطراب التي كانت مسيطرة على الكتاب ، فالورقة رقم /١/ الآن كانت من قبل تحمل رقم /٤٧/ ورقم /٢٧/ الآن كانت من قبل تحمل رقم /٧٣/ والورقة رقم /١٥٧/ كانت من قبل تحمل رقم /١٠/ وهكذا ...

وعلى العموم وصلنا كتاب بغية الطلب بحالة لا بأس بها ، انما لا بد من أن نشير الى مسألة هامة ، وهي أنه رغم جودة خط ابن العديم وضبطه ، فقد كان من عادته الاقلال من استخدام التنقيط ، وهذا الحال عبارة عن مزلقة كبيرة تقود الى التصحيف ، ان لم يتم العمل بحذر شديد مع الاستعانة بالمصادر اللازمة .

لقد أنجزت تحقيق القسم الأعظم من مجلدات بغية الطلب ، وقمت أثناء عملي باعادة ترتيب أوراق كل جزء منها لأنها كانت « مدشوتة » وفي شتاء عام ١٩٧٨ دفعت المجلدة الأولى للطباعة - في دار الفكر ببيروت - وأملي كبير بأن تخرج هذه المجلدة الى السوق الشهر المقبل ليتم طبع المجلدة الثانية .

ومرد تأخر طباعة هذه المجلدة غيابي السنوات الماضية في المغرب ، لكن الآن وقد عدت مجدداً الى دمشق الأمل عظيم بأن تتم أعمال طباعة هذا الكتاب العملاق خلال العامين المقبلين .

ان المنهج الذي اتبعته في تحقيق كتاب بغية الطلب ، استهدف أولاً ضبط نصه ، واخراجه بالصورة التي ابتغاها مؤلفه ، مع الاقلال الى أكبر الحدود من الحواشي ، وفقط اثبات الضروري منها ، هذا ومن الملاحظ أن ابن العديم نهل جلّ مواد كتابه من مصادر متوفر بعضها والبعض الآخر هو في حكم المفقود ، أو من المتعذر الوصول اليه ، ولقد قمت بتخريج النصوص التي تمكنت من الوقوف على أصولها ، ونبهت الى الفوارق ان وجدت ، ولقد تجلى لدي أثناء عمليات التخريج مدى دقة ابن العديم ، وعلو أمانته ، وخلصت الى نتيجة هامة مفادها أن « نقول ابن العديم » يمكن اتخاذها مرجعاً للضبط والتصحيح ، ولا شك أن هذا يزيد من قيمة كتاب بغية الطلب وقيمة محتوياته .

ولقد ارتأيت في البداية القيام بالتعريف بأصحاب المصادر التي نقل منها ابن العديم، ولكنني أقلعت عن ذلك ، كيما لا أثقل الحواشي وأتجنب عمليات التكرار ، ورأيت الاستعاضة عن ذلك أثناء وضع الفهارس العامة للكتاب ، بوضع فهرس على قاعدة – الببلوغرافيا – أوضح فيه مصادر ابن العديم بذكر اسم المؤلف وسنة وفاته ، مع اسم كتابه أو كتبه المنقول عنها مع موضوعات النصوص المنقولة، وأخيراً أرقام الصفحات والمجلدات التي جاءت فيها بعد طباعة كتاب البغية ، وأملي كبير بأن يأتي هذا الفهرس كمفتاح عام للكتاب ، وأن يكون فيه بعض التجديد بالنسبة لأعمال تحقيق النصوص خاصة الطويلة منها(1) ٠

كتب ابن السابق الحموي بخطه على الصفحة الأولى :

١ – نوبة جمال غفرانه تعالى محمد بن محمد بن محمد بن السابق الحنفي عفا الله عنهم أجمعين ، بالقاهرة المحروسة في يوم الأربعاء تاسع عشر ربيع الآخر في سنة ست وخمسين وثمانمائة ، أحسن الله عاقبتها في خير آمين ٠

٢ – يقول كاتب هذه الأحرف فقير عفو الله تعالى محمد بن محمد بن محمد بن الحموي الحنفي عامله الله بلطفه الخفي :انه يروي تاريخ حلب للصاحب كمال الدين عمر بن أحمد المعروف بابن أبي جرادة وبابن العديم عن الشيخ تقي الدين أحمد بن علي بن عبدالقادر المقريزي ، مؤرخ الديار المصرية، عن ناصر الدين محمد الهواري الطبردار عن الحافظ شرف الدين عبدالمؤمن بن خلف الدمياطي عن مصنفه الصاحب كمال الدين ابن العديم تغمدهم الله تعالى برحمته ورضوانه ٠

٣ – وجاء أيضاً على الصفحة الثانية بخط ابن السابق :

١ – عمر بن أحمد بن أبي الفضل هبة الله بن أبي غانم محمد بن هبة الله ابن قاضي حلب أبي الحسن أحمد بن يحيى بن زهير بن هرون بن موسى بن عيسى بن عبدالله بن محمد ابن أبي جرادة عامر بن ربيعة ابن خُوَيلد بن عوف بن عامر بن عُقيل ، الصاحب العلامة ، رئيس الشام كمال الدين أبو القاسم الهواري العُقَيلي الحلبي، المعروف بابن العديم ٠

---

١ – لقد ألحق بالمجلدة الأولى من الكتاب بضع أوراق فيها ملاحظات وتمليكات ، ومعظم الملاحظات كتبت من قبل الجمال بن السابق الحموي ، الذي كان من أصحاب السخاوي ، وقد أتى على ذكره في كتابه الاعلان بالتوبيخ (ص : ١٤٤ ٠ من مطبعة القدسي) ونظراً لأهمية هذه الملاحظات لأنها ارتبطت بترجمة لابن العديم ثم لتعلقها بفن التاريخ ولأنها حوت ترجمة قصيرة للشريف الادريسي صاحب نزهة المشتاق الذي زار حلب فترجم له الصاحب كمال الدين ابن العديم : وقام ابن السابق بدوره بالاقتباس من هذه كما هو مرجح ، يضاف الى هذا أن ابن السابق ذكر في احدى الملاحظات تلقيه الكتاب من المقريزي مؤرخ مصر الاسلامية ، والمقريزي نهل من كتاب ابن العديم ما شاء له القدر ، لكن كما هي عادته لم يشر الى الكتاب ، فهو نادراً ما يشير الى مصادره ، ومايرد أحياناً في نصوصه من ذكر لبعض المصادر ، ينبغي الايلتبس على القارىء ، فالمصادر ليست مصادره ، بل مصادر صاحب النص المنقول عنه ، ووضح هذا الأمر لدي أثناء عملي في كتاب « المقفى » للمقريزي الذي شرع في تصنيفه أواخر حياته ، وأراد أن يجعله مشابهاً لتاريخ دمشق وبحجمه ، لكن المنية لم تسعفه ، وعندي الآن نسخة مصورة من هـذا الكتاب فيهـا خمس مجلدات ، أربع منها بخط المقريزي وقد عملت في هذا الكتاب ، ونشرت بعض مواده ، وفي نيتي أن أنشر مزيداً من مواده قريباً فأعالج هذه المسألة بشكل أوفى٠

لهذا كله رأيت مفيداً الحاق بحثي هذا بما دونه ابن السابق ، ذلك لأنني أرى أن تكون أبحاث مجلة كمجلة التراث مقرون كل منها بنص تراثي ٠

ولد سنة ست وثمانين وخمسمائة وتوفيسنة ستين وستمائة ، وسمع من أبيه ومن عمه أبي غانم محمد ، وابن طبرزد ، والافتخار ،والكندي ، وابن الحرستاني ، وسمع جماعة كثيرة بدمشق ، وحلب ، والقدس ، والحجاز ،والعراق، وكان محدثاً حافظاً، مؤرخاً صادقاً، فقيهاً ، حنفياً ، مفتياً ، منشيا بليغاً ، كاتباً مجوداً ، درس وأفتى ، وصنف وترسل عن الملوك ، وكان رأساً في الخط المنسوب اليه بالنسخ والحواشي .

أطنب الحافظ شرف الدين الدمياطي في وصفه ، وقال : ولّي قضاء حلب خمسة من آبائه متتالية ، وله الخط البديع ، والخط الرفيع ، والتصانيف الرائقة ، منها تاريخ حلب ، أدركته المنية قبل اكمال تبييضه ،وروى عنه الدواداري وغيره ، ودفن بسفح المقطم بالقاهرة .

قال ياقوت : سألته لم سميتم ببني العديم ؟ فقال : سألت جماعة من أهلي عن ذلك فلم يعرفوه ، وقال : هو اسم محدث لم يكن آبائي القدماء يعرفون به ، ولم يكن في نساء أهلي من يعرف بهذا ، ولا أحسب الا أن جدّ جدّي القاضي أبا الفضل هبة الله بن أحمد بن يحيى بن زهير بن أبي جرادة مع ثروة واسعة ، ونعمة شاملة ـ كان يكثر في شعره من ذكر العدم ، وشكوى الزمان ، فان لم يكن هذا سببه ، فلا أدري ما سببه .

قال : ختمت القرآن ولي تسع سنين ، وقرأت بالعشر ولي عشر سنين ، ولم أكتب على أحد مشهور ، الا أن تاج الدين محمد بن أحمد بن البورنطي البغدادي ورد الينا الى حلب ، فكتبت عليه أياماً قلائل ، لم يحصل منه فيها طائل ، وله كتاب « الدراري في ذكر الذراري » جمعه للملك الظاهر ، وقدمه اليه يوم ولد ولده الملك العزيز ، وكتاب « ضوء الصباح في الحث على السماح » صنفه للملك الأشرف ، وكتاب « الأخبار المستفادة في ذكر بني أبي جرادة » وكتاب « في الخط وعلومه ووصف آدابه وطروسه وأقلامه » وكتاب « دفع التجري على أبي العلاء المعري » وكتاب « الإشعار بما للملوك من النوادر والأشعار » .

وممن كتب اليه يسترفده سعد الدين منوجهر الموصلي، وأمين الدين ياقوت المعروف بالعالم ومنوجهر ياقوت الكاتب الذي يضرب به المثل .

وكان في بعض سفراته يركب في محفة تشد له بين بغلين ، ويجلس فيها ويكتب ، وقدم الى مصر رسولاً ، والى بغداد ، وكان اذا قدم مصر يلازمه أبو الحسين الجزار ، وله فيه مدائح .

٤ ـ وجاء على الصفحة الثالثة بخط ابن السابق أيضاً :

١ ـ للادريسي :

اذا عرف الانسان اخبار من مضى	توهمته قد عاش من أول الدهر
وتحسبه قد عاش آخر دهره	الى الحشر ان أبقى الجميل مع الذكر
فقد عاش كل الدهر من كان عالماً	كريماً حليماً فاغتنم أطول العمر

٢ ــ محمد بن محمد بن عبدالله بن ادريس بن يحيى بن علي بن حمود بن ميمون بن أحمد بن علي بن عبيدالله بن عمر بن ادريس[بن ادريس] بن عبدالله بن الحسن بن الحسن ابن علي بن أبي طالب ، الشريف الادريسي ،مؤلف كتاب رجّار ، وهو « نزهة المشتاق في اختراق الآفاق » ، نشأ في أصحاب رُجّار الفرنجي صاحب صقلية ، وكان أديباً ، ظريفاً ، شاعراً ، مغوى بعلم جغرافيا ، صنف لرُجّار الكتاب المذكور، ومن شعر الادريسي المذكور :

ليت شعري أين قبري ... ضاع في الغربة عمري
لم أدع للعين ما تشـ ... ـتاق في برٍّ وبحر
وخبرت الناس والأر ... ض لدى خير وشر
لم أجد جاراً ولا داراً ... كما في طيّ صدري
فكأني لم أسر ... الا بميت أو بقفر

٣ ــ لأبي الخطاب محمد بن محمد بن أحمد البطائحي ــ روى شعره ابن النجار عن ثلاثة عنه :

يا راقد العين عيني فيك ساهرة ... وفارغ القلب قلبي منك ملآن
اني أرى منك عذب الثغر عذبني ... وأيقظ الجفن جفن منك وسنان

أخذ هذا المعنى شهاب الدين أحمد بن عبدالملك العزازي أحد من روى عنه الشيخ فتح الدين بن سيد الناس ، فقال في قصيدته التي أولها :

دمي بالحلال ذات الخال مطلول ... وجيش صبري مهزوم ومغلول

منها :

يا راقد العين عيني فيك ساهرة ... وفارغ القلب قلبي منك مشغول

فغير القافية لا غير ٠

٥ ــ وجاء على الصفحة الرابعة بخط ابن السابق أيضاً :

١ ــ فصل في فوائد التاريخ

منها واقعة رئيس الرؤساء مع اليهودي الذي أظهر كتاباً، زعم أنه كتاب رسول الله ﷺ ، باسقاط الجزية عن أهل خيبر ، وفيه شهادة جماعة من الصحابة ، منهم علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) ، فحمل الكتاب الى رئيس الرؤساء ، ووقع الناس به في حيرة ، فعرضه على الحافظ أبي بكر خطيب بغداد ، فتأمله ثم ألقاه ، وقال : هذا مزوّر ، فقيل له : من أين لك كل ذلك ؟ فقال : فيه شهادة معاوية ،وهو أسلم عام الفتح ، وفتوح خيبر قبل ذلك سنة سبع ، وفيه شهادة سعد بن معاذ ، وهومات يوم بني قُريظة قبل خيبر بسنتين ، ففرج ذلك عن المسلمين غماً ٠

ورُوي عن اسماعيل بن عياش أنه قال : كنت بالعراق ، فأتاني أهل الحديث، فقالوا: ها هنا رجل يحدث عن خالد بن معدان ،فأتيتهفقلت: أي سنة كتبت عنخالد بنمعدان؟ فقال: سنة ثلاث عشرة ــ يعني ومائة ــ فقلت : أنت تزعم أنك سمعت منه بعد موته بسبع سنين لأن خالداً مات سنة ست ومائة ·

ورُوي عن الحاكم أبي عبدالله أنه قال: لما قدم علينا أبو جعفر محمد بن حاتم الكشي ــ بالشين والسين معاً ــ وحدّث عن عبد بن حُميد ، سألته عن مولده ، فذكر أنه ولد سنة ستين ومائتين ، فقلت لأصحابنا هذا يزعمأنه سمع من عبد بن حُميد بعد موته بثلاث عشرة سنة ·

وذكر قاضي القضاة شمس الدين أحمدبن خلكان ، قال : وجدت في كتاب الشامل في أصول الدين لامام الحرمين ، وذكر طائفةمن الثقات الأثبات : ان هؤلاء الثلاثة تواصوا على قلب الدول ، والتعرض لافساد المملكة ،واستعطاف القلوب واستمالتها ، وارتاد كل واحد منهم قطراً · أما الجنابي فأكناف الأحساء ، وابن المقفع توغل في أطراف بلاد الترك ، وارتاد الحلاج بغداد ، فحكم عليهصاحباه بالهلكة والقصور عن درك الأمنية لبعد أهل العراق عن الانخداع، هذا آخر كلامإمام الحرمين ·

ثم قال شمس الدين بن خلكان : وهذا لا يستقيم عند أرباب التواريخ، لعدم اجتماع الثلاثة المذكورين في وقت واحد · أما الحلاجوالجنّابي فيمكن اجتماعهما ، ولكن لا أعلم هل اجتمعا أم لا ، وذكر وفاة الحلاج في سنةتسع وثلاثمائة ، وذكر وفاة الجنابي في سنة احدى وثلاثمائة ، وذكر ابن المقفع فقال :كان مجوسياً ، وأسلم على يد عيسى بن علي عم السفّاح والمنصور ، وكتب له ، واختص به، وذكر أنه قتل في سنةخمس وأربعين ومائة ·

ثم ان ابن خلكان قال : لعل إمام الحرمين أراد المقنع الخراساني ، وانما الناسخ حرّف عليه ، ثم فكرت في أن ذلك أيضاًلا يصح ، لأن المقنع الخراساني قتل نفسه بالسم في سنة ثلاث وستين ومائة ، ثم قال :واذا أردنا تصحيح ما ذهب اليه إمام الحرمين فلا يكون الا ابن الشلمغاني لأنه أحدث مذهباًعالياً في التشيع والتناسخ ، وأحرق بالنار في سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة ·

٢ ــ فائدة :

رأيت مشايخ الكتابة لا يشكلون الكافاذا وقعت آخراً ، ولا يكتبونها مجلسة ، أما اذا وقعت أولاً وفي بعض الكلمة حشواً فانهم يجلسونها ويشكلونها بردة الكاف ، ورأيتهم لا يجوزون في السطر الواحد أكثر من ثلاث مدّات ، فأما الكلمة نفسها فلا يمدون فيها الا بعد حرفين ، ويعدون ذلك كله من لحن الوضع في الكتابة ·

٣ ــ فائدة أخرى :

لا تنقط القاف ولا النون ولا الياء اذا وقعت أواخر الكلم · برهانه أن الإعجام انما آتي به للفارق ، فان صورة الباء والتاءوالثاء ، والحاء والخاء ، والدال والذال ،

متشابهة، والقاف والنون والياء آخر الكلمة لا تشبهها صورة أخرى ، أما اذا وقعن في بعض الكلمات وجب نقطهن لان الفارق بطل ·

٤ ـ فائدة أخرى :

لا يكتب المضاف في آخر السطر الأول ، ويبتدأ بالمضاف اليه في السطر الثاني كعبدالله، وأبي بكر ، والمغاربة يفعلون ذلك ، وليس بحسن ، وأبلغ من هذا أن يكتبوا الكلمة الواحدة مفصولة الحروف في السطرين ،كالزاي ، والياء ، والدال ، والواو ، في السطر الأول آخراً ، والنون من تتمة زيدون في أول السطر الثاني ، وهو أقبح من الأول ·

٦ ـ وجاء على الصفحة الخامسة بخط ابن السابق أيضاً :

١ ـ فائدة ينبغي للمؤرخ حفظها والعمل بها :

ينبغي للمؤرخ أن يقدم اللقب على الكنية ، والكنية على العلم ، ثم النسبة الى البلد ، ثم الى الاصل ، ثم الى المذهب في الفروع ، ثم الى المذهب في الاعتقاد ، ثم الى العلم ، او الصناعة ·والخلافة او السلطنة ،او الوزارة ، او القضاء ، أو الإمرة ، او المشيخة ، أو الحج ، أو الحرفة ، كلها تقدم على الجميع ، فتقول في الخلافة : امير المؤمنين الناصر لدين الله ، أبو العباس السامري ، ان كان ولد بسر من رأى ، البغدادي ، فرقا بينه وبين الناصر الأموي صاحب الاندلس، الحنفي الماتريدي ، ان كان يتمذهب في الفروع بفقه ابي حنيفة ، ويميل في الاعتقاد الى ابي منصور الماتريدي، ثم يقول القرشي الهاشمي ·

ويقول في السلطنة : السلطان الملك الظاهر ركن الدين أبو الفتح بيبرس الصالحي ـ نسبة الى أستاذه الملك الصالح ـ التركي ،الحنفي ، البندقدار ، أو السلاح دار ·

وتقول في الوزراء : الوزير فلان الدين أبو كذا فلان ، وتسرد الجميع كما تقدم ، ثم تقول : وزير فلان ·

وتقول في القضاة كذلك : القاضي فلان الدين ، وتسرد الباقي كما تقدم ·

وتقول في الأمراء كذلك : الأمير فلان الدين وتسرد الباقي الى أن تجعل الآخر وظيفته التي كان يعرف بها قبل الإمرة ، مثل الجاشنكير ، أو الساقي ، أو غيرهما ·

وتقول في أشياخ العلم : العلامة ، أو الحافظ ، أو المسند ، فيمن عُمِّر وأكثر الرواية ، أو الإمام ، أو الشيخ ، أو الفقيه ،وتسرد الباقي الى أن تختم الجميع : بالأصولي أو النحوي أو المنطقي ·

وتقول في أصحاب الحرف : فلان الدين، وتسرد الجميع الى أن تقول الحرفة ، إما البزاز أو العطار ، أو الخياط ·

فان كان النسب الى أبي بكر الصديق(رضي الله عنه) ، قلت : القرشي ، التيمي ، البكري ، لأن قرشياً أعم من أن يكون تيمياً ،والتيمي أعم من أن يكون من ولد أبي بكر

(رضي‌الله‌عنه) • وان كان النسب الى عمر بن الخطاب (رضي‌الله‌عنه) ، قلت : القرشي، العدوي ، العمري ، وان كان النسب الى عثمان بن عفان (رضي‌الله‌عنه) ، قلت : القرشي ، الأموي ، العثماني ، وان كان النسب الى علي بن أبي طالب (رضي‌الله‌عنه)، قلت : القرشي ، الهاشمي ، العلوي ، وان كان النسب الى طلحة (رضي‌الله‌عنه) ، قلت ، القرشي، التيمي ، الطلحي ، وان كان النسب الى الزبير (رضي‌الله‌عنه) ، قلت : القرشي ، الأسدي ، الزبيري ، وان كان النسب الى سعد بن أبي وقاص (رضي‌الله‌عنه) ، قلت : القرشي ، الزهري ، السعدي ، وان كان النسب الى سعيد (رضي‌الله‌عنه) ، قلت : القرشي ، العدوي ، السعيدي الا أنه ما نسب اليه فيما أعلم • وان كان النسب الى عبدالرحمن بن عوف (رضي‌الله‌عنه) ، قلت : القرشي، الزهري، العوفي من ولد عبدالرحمن ابن عوف ، وان كان النسب الى ابي عبيدة بن الجراح (رضي‌الله‌عنه) ، قلت : القرشي من ولد أبي عبيدة ، على أنه ما أعقب •

هذا والذي ذكر هو القاعدة المعروفة ، والجادة المسلوكة المألوفة عند أهل العلم ، وان جاء في بعض التراجم ما يخالف ذلك من تقديم وتأخير ، فانما هو سبق قلم ، وذهول من الفكر ، وانما قررت هذه القاعدة ليرد ما خالف الأصل اليها ، وبالله التوفيق •

٢ ــ فائدة أخرى :

كلما رفع المؤرخ في أسماء الآباء والنسب، وزاد في ذلك ، انتفع به ، وحصل له الفرق بين المترجمين ، فقد حكى أبو الفرج المعافى بن زكريا النهرواني ، قال : حججت في سنة ، وكنت بمنى أيام التشريق ، فسمعت مناديا ينادي : يا أبا الفرج ، فقلت : لعله يريدني، ثم قلت : في الناس كثير ممن يكنى أبا الفرج، فلم أجبه ، ثم نادى : يا أبا الفرج المعافى ، فهممت باجابته ، ثم قلت : قد يكون اسمه المعافى وكنيته أبا الفرج ، فلم أجبه ، فنادى: يا ابا الفرج المعافى بن زكريا ، فلم أجبه ، فنادى : يا أبا الفرج المعافى بن زكريا النهرواني ، فقلت : لم يبق شك في مناداته اياي ، اذ ذكر كنيتي ، واسمي ، واسم أبي ، وبلدي ، فقلت : ها أناذا ، فما تريد ؟ فقال: لعلك من نهروان الشرق؟ فقلت: نعم ، فقال: نحن نريد نهروان الغرب ، فعجبت من اتفاق ذلك • انتهى •

وكذلك الحسن بن عبدالله العسكري أبو أحمد اللغوي صاحب كتاب التصحيف ، والحسن بن عبدالله العسكري ، أبو هلال صاحب كتاب الأوائل ، كلاهما الحسن بن عبدالله العسكري ، الأول توفي سنة اثنتين وثمانين وثلاثمائة ، والثاني كان موجوداً في سنة خمس وتسعين وثلاثمائة ، فاتفقا في الاسم واسم الأب والنسبة والعلم ، وتقاربا في الزمان ، ولم يفرق بينهما الا بالكنية لأن الأول أبو أحمد ، والثاني أبو هلال ، والأول ابن عبدالله بن سعيد بن اسماعيل ، والثاني ابن عبدالله بن سهل بن سعيد ، ولهذا كثير من أهل العلم بالتاريخ لا يفرقون بينهما ، ويظنون أنهما واحد •

وكذلك أبو بكر محمد بن علي الشاشي الشافعي ، هذه الكنية ، والاسم ، واسم الأب، والنسبة الى البلد ، والى المذهب ، الجميع مشترك بين الإمامين المشهورين : أحدهما

الفقيه المحدث الاصولي اللغوي الشاعر، المعروف بالقفال الكبير ، والآخر الفقيه صاحب الطريقة المشهورة ، والاول وفاتهسنة خمس وستين وثلاثمائة ، والثاني وفاته سنة خمس وثمانين وأربعمائة ، الاول محمد بن علي بن اسماعيل ، والثاني محمد بن علي ابن حامد : وكذلك محمد بن علي ، كلاهماشرح المقامات الحريرية ، أحدهما محمد بن علي بن أحمد أبو عبدالله ، يعرف بابن حميدةالحِلي ، توفي سنة خمسين وخمسمائة ، والاخر محمد بن علي بن عبدالله ، أبو سعيدالجاواني الحلوي ، توفي سنة احدى وستين وخمسمائة .

٧ ـ وجاء على الصفحة السادسة بخط ابن السابق أيضاً :

١ ـ فائدة : كانت العرب تؤرخ في بني كنانة من موت كعب بن لؤي ، فلما كان عام الفيل ، أرخت منه ، وكانت المدة بينهما مائةوعشرين سنة .

قال أبو الفرج صاحب الأغاني : انه لما مات الوليد بن المغيرة بن عبدالله بن عمرو ابن مخزوم، أرخت قريش بوفاته مدة لاعظامها اياه ، حتى اذا كان عام الفيل جعلوه تاريخاً ، هكذا ذكر ابن داب .

وأما الزبير بن بكار فذكر أنها كانت تؤرخ بوفاة هشام بن المغيرة تسع سنين الى أن كانت السنة التي بنوا فيها الكعبة ،فأرخوا بها ، انتهى .

وأرخ بنو اسماعيل عليه السلام من نار ابراهيم عليه السلام الى بنائه البيت ، ومن بنائه البيت الى تفرق معدّ ، ومن تفرق معدّ الى موت كعب بن لؤي .

ومن عادة الناس أن يؤرخوا بالواقع المشهور والأمر العظيم ، فأرخ بعض العرب بعام الختان لشهرته ، وكانت العرب قديماًتؤرخ بالنجوم ، وهو أصل قولك نجمت على فلان كذا حتى يؤديه في نجوم .

وقال بعضهم : قالت اليهود : ان الماضي من خلق آدم عليه السلام الى تاريخ الاسكندر ثلاثة آلاف سنة وأربعمائة سنة وثمانيةوأربعون سنة ، وقالت النصارى : انها خمسة آلاف سنة ومائة وثمانون سنة .

وأما المدة المحررة من هبوط آدم عليهالسلام من الجنة الى الأرض لتاريخ الليلة المسفرة عن صباح يوم الجمعة الذي كان فيهالطوفان عند اليهود ، ألف سنة وستمائة وخمسون سنة ، وعند النصارى ألفا سنةومائتان واثنتان وأربعون سنة ، وعند السامرة ألف وثلاثمائة سنة وسبع سنين .

وقال آخر: المدة التي بين خلق آدم ويوم الطوفان ألفا سنة ومائتان وعشرون سنة وثلاثة وعشرون يوماً .

وأما تاريخ الاسكندر المذكور في القرآنالعظيم [كذا؟] وتاريخ بخت نصر فمعلومان، وتاريخ الطوفان مجهول ، فأردنا تصحيح ذلكوتحريره ، فصححناه بحركات الكواكب ، وأوساطها ، من وقت كون الطوفان الذيوضع فيه بطليموس من أوساط الكواكب في

المجسطي ، فبمقارنة هذين الاصلين صححناتاريخ الطوفان بحركات الكوكب، كما تصحح حركات الكواكب بالتاريخ طردا فعكسنا ذلك الى خلف، وجمعنا أزمنته وحررناه ، فوجدنا بين الطوفان وبخت نصر من السنين الشمسيةعلى أبلغ ما يمكن من التحرير ألفي سنة واربعمائة سنة وثلثي سنة وربع سنة ، ومنه الى تاريخ السُريان أربعمائة سنة وست وثلاثون سنه ، وجمعنا ذلك فكان ما بين الطوفان وذي القرنين بعد جبر الكسور ألفين وتسعمائة واثنين وثلاثين سنة ، ثم زدنا على ذلك ما بيننا وبين ذي القرنين الى عامنا هذا وهو سنة احدى وسبعين وستمائة للهجرة ،فبلغ من آدم عليه السلام الى الآن ستة آلاف سنه وسبعمائة وتسعا وسبعين سنة على أبلغما يمكن من التحرير ٠

وقال وهب : عاش آدم الف سنة ، وفي التوراة تسعمائة وثلاثين سنة ، وكان بين آدم وطوفان نوح ألفا سنة ومائتان وأربعون سنة ، وبين الطوفان وابراهيم عليه السلام تسعمائة وسبعة وأربعون سنة ، وبين ابراهيم وموسى عليهما السلام سبعمائة سنة ، وبين موسى وداود عليهما السلام خمسمائة سنة ،وبين داود وعيسى عليهما السلام الف سنة ومائة سنة ، وبين عيسى ومحمد نبينا (صلوات الله وسلامه عليهما) ستمائة وعشرون سنة ، والله أعلم بالصواب ٠

وأقدم التواريخ التي بأيدي الناس :

زعم بعضهم أن أقدم التواريخ تاريخ القبط ، لأنه بعد انقضاء الطوفان ، وأقرب التواريخ المعروفة تاريخ يزدجرد بن شهريار الملك الفارسي ، وهذا هو تاريخ أرخه المسلمون عند افتتاحهم بلاد الأكاسرة ، وهي البلاد التي تسمى بلاد ايران شهرة ٠ وأما التاريخ المعتضدي فما أظنه تجاوز بلاد العراق ، وفيما بين هذه التواريخ تواريخ القبط والروم والفرس ، وبني اسرائيل ،وتاريخ عام الفيل ، وأرخ الناس بعد ذلك من عام الهجرة ٠

وأول من أرخ الكتب من الهجرة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في شهر ربيع الأول سنة ست عشرة ، وكان سبب ذلك أن أبا موسى الأشعري ، كتب الى عمر (رضي الله عنهما) : انه يأتينا من قبل أمير المؤمنين كتب لا ندري على أيها نعمل ، قد قرأنا صكاً منها محله شعبان ، فما ندري أي الشعبانين ، الماضي أو الآتي ، فعمل عمر (رضي الله عنه) على كتب التاريخ ، فأراد أن يجعل أوله رمضان ، فرأى أن الأشهر الحرم تقع حينئذ في سنتين ، فجعله من المحرم ٠

٨ ـ وجاء على الصفحة السابعة ، بغير خط ابن السابق :

١ ـ الحمد لله ٠ من تاريخ ابن العديم ، بخطه ، رحمة الله عليه ، واسمه زبدة الحلب في تاريخ حلب ٠

٢ ـ وجاء بخط ابن السابق : نوبة فقير عفو الله تعالى محمد بن محمد بن محمد بن السابق الحنفي عفا الله عنهم أجمعين ،بالقاهرة المحروسة في سنة اثنتين وأربعين وثمانمائة ، أحسن الله عاقبتها في خير، آمين ٠

الفصاح من عبارات العامّة

هشام النحاس

نشف

لعلي مستطيع أن أكتب مفصلاً في موضوع فصاح العامة في (المعجم المدرسي)(١) ، أما الآن فأشير الى ما تحت عنوان (نشف) فيه :

[نَشِفَ الشيءُ ينشَفُ نَشْفاً ونَشَفاً : جفّ ... ونَشِفت البئر : انقطع ماؤها . ونَشِفَ المنديل العرقَ ،والحوضُ الماءَ : امتصه ...

المِنْشَفَة : منديل يُنَشَّف به الوجه واليدان ونحوهما (المجمع) (ج) مناشف . نَشَّفَ الشيءَ : جففه ...

تَنَشَّفَ الرجلُ : مسح الماءَ عن جسده بمنديل ونحوه ...](١) .

وأحمد بن فارس أقدم علماء فقه اللغة يقول في (معجم مقاييس اللغة) : [النون والشين والفاء أصل صحيح يدل على ولوج نَدى في شيء يأخذه . منه : النَّشْف : دخول الماء في الثوب والأرض حتى ينتَشِفاه . والنِّشْفَة : حجر . سميت لانتشافها الوسخَ عن مواضعه . والجمع النِّشَف .

(ويقال ان النَّشْف)(٤) في الحياض كالنزح في الركايا . والناقة يُدِرُّ قبل نِتاجها ثم تذهب درّتها : منشاف ونشوف](٢) .

وفي الحاشية ٤ [التكملة من المجمل][٢] ٠

وفي كتبنا المدرسية ، وفي غيرها ،وفي الكتابات الحديثة تجد الأحاديث تستفيض في موضوع : جفاف بيئاتنا الصحراوية ، ولا أكاد أتذكر كاتباً استعمل (النشف) أو ما في مادة مشتقاته الواردة في العامية الدارجة على الألسن دون الأقلام والورق ٠٠٠ فلماذا هذا الهجران ؟ وما الذي يدفع الكتّاب والمثقفين المعاصرين الى التباعد عن استخدام ما نجده مبثوثاً في المعجمات وكتب الأصول اللغوية من مئات العبارات الفصاح الواردة في اللهجات العامية الشعبية من أمثال هذا الفعل : نشف ،الدارج على ألسنة الشعبيين ؟ ولماذا أتعب أساتذتنا أنفسهم وأتعبونا منذ طفولتنا ،وهم يعلموننا كيف نستبدل بلزق : لصق وبهندز : هندس ، وبيرد قارص :قارس ٠٠ وبنشف : جف ٠٠ و ٠٠ وبكل ما هو عامي دارج من فصاح العبارات ،فصاحاً أُخَر تبتعد بنا عن الألفاظ الشعبية الدارجة ، من غير أن يخطر بالبال ضرورة التأكد والتثبت من دقة الاختيار وصوابه ومقدار موافقته المقصود من التعبير ! أليست هذه الجهود التربوية التعليمية المهدورة طاقة لا بد من ترشيدها ؟

أحمد رضا صاحب كتاب (ردّ العامي الى الفصيح)[٣] لم يكتب فيه عن النشف ، وانما فصّل القول في هذه المادة في معجمه (متن اللغة)[٤] ولكنه لم يفرد لها حاشية من حواشي معجمه التي كان يخصصها لعلاقة العامي بالفصيح ، فكأنه يجد فصاحتها بديهية معروفة ومفروغاً منها فلا تحتاج الى أن تذكر في فصيح العامي الذي يذكر منه ما قد يلتبس أو يُجهل فقط ، فكيف ولماذا يفضل معاصرونا : الجفاف ؟

خطر ببالي أولاً أن (نشف) وأسرة مشتقاته مما لم يرد في القرآن الكريم ٠ ولكني لم أجد فيه (جف) وأسرتها أيضاً، فقد لاحظت أن الذكر الحكيم يستعمل (يبس) كما في قوله عز وجل : (ولا رطب ولا يابس)[٥] أو قوله : (طريقاً في البحر يبساً)[٦] أو (وأخر يابسات)[٧] ٠

كما قد يَرِد فيه التعبير عن ذهاب الماء مثل : (وغيض الماء)[٨] و (إن أصبح ماؤكم غوراً)[٩] ٠

فلأغير وجهة البحث ، ولأسأل :أيهما أدق وأوفق تعبيراً جفّ أم نشف ؟ وللاجابة نحتاج الى دراسة لغوية تقوم على الموازنة بين معنييهما واستعمالاتهما. موازنة لست واجداً اياها جاهزة حاضرة، في كتب اللغة ومعجمات الألفاظ أو المعاني المتوافرة ، قديمة أو معاصرة ، ولكن علي أن أعرض للقارىء النقول المتاحة في مظانّها من المراجع اللغوية ، لقصّ الموازنة المنشودة وتفصيلها وتجهيزها ، ما أمكن ... فلقد خاب أملي حتى في معجمات المعاني التي تفصل القول في درجات الحبّ ، مثلاً ، وتضع التسميات لكل نوع أو درجة من مثل هذا الفعل ، مما جعلني أطيل النظر فيها ؛ من (فقه اللغة)[١٠] للثعالبي الى (الألفاظ الكتابية)[١١] للهمذاني ، والى (التلخيص في أسماء الأشياء)[١٢] للعسكري و (كتاب النوادر) لأبي مسحل الأعرابي[١٣] ، وحتى (المخصص) لابن سيده[١٤] الذي لفت نظري الى أنه خصص عنواناً من عناوينه لـ [نضوب الماء ونشفه] ، ولم أكتف بذلك فخرجت الى بعض معجمات المعلومات العامة (الكليات) للكفوي[١٥] مثلاً .. ولكن بلا طائل ..

وعدت ألجأ الى كتب اللغة من معجمات الألفاظ ، أضع ما كتب كل منهم عن النشاف والجفاف ، ولقد سبق أن عرضت نقلاً لابن فارس عن نشف في (مقاييس اللغة) و (المجمل)، فلأعرض نقلاً له عن جفّ فيهما : [(جفّ) الجيم والفاء أصلان : فالأول قولك : جف الشيء جُفوفاً . يجف . والثاني الجُفّ جُفّ الطلعة ، وهو وعاؤها . ويقال : الجُفُّ شيء ينقر في جذوع النخل . والجُفّ نصف قِرْبة يتخذ دلواً . وأما قولهم للجماعة الكثيرة من الناس جف ، وهو في قول النابغة :

في جُفّ ثَعْلَبَ واردِي الأمرارِ

فهو من هذا ؛ لأن الجماعة يَنْضَوي اليها ويُجتمَع ، فكأنها مَجْمَعٌ من يأتي اليها .

فأما الجَفْجَف الأرض المرتفعة فهو من الباب الأول ، لأنها اذا كانت كذا كان أقل لنداها ...][٢] .

كأني أحس من جملة ابن فارس الأخيرة عن (الجفجف) ومما سبق أن رويته له عن النشف ، أن النشف العامية الفصيحة أقوى وأدق تعبيراً ، ولكني لا أزال أفتش عما يؤكد ذلك ..

و ٠٠ ليست (فصاح العامة) في(المعجم المدرسي) وحده من دون المعجمات الحديثة ، وانما بدأت به لأنه أحدث معجم حتى الآن ، يوم كتابة هذا ٠ ويمكن أن نضيف مثلاً من (الوسيط) معجم مجمع اللغة العربية في القاهرة : [٠٠٠ يقال : نَشِفَت الأرضُ : صارت نَشِيفَةً ٠ونَشِفت الأرضُ الماءَ : شربته ٠٠ وأنْشَفَ الشيءَ : نَشَّفَهُ ٠٠٠وتَنَشَّفَ الرجلُ ٠ وتنشّف الشيءَ ٠ النُشافةُ : الرغوة تعلو اللبن ٠ والنُشافَة : ما نَشَفَ من الماء ونحوه ٠ انْتُشِفَ : تغير لونه ٠ النّشّافة :المِنْشَفَة ، أو واحدة ورق النشّاف ٠ النُشْفَة : الشيء القليل يبقى في الاناء.والنُشْفَة : ما أُخِذَ بِمِغْرَفةٍ من القِدْر وهو حارٌ فحُسِيَ ٠٠٠نَشّفَت الحلوبُ : رُئيت مرة حافلاً ومرّةً ليس في ضرعها شيء٠٠٠ ويقال :نشف مالُه : ذَهَبَ ٠٠][16] ٠ ومن قول الزمخشري في (أساس البلاغة) :[٠٠٠ ومن المجاز : نشف ماله : ذهب][17] والمعجمات قديمها وحديثها تتناقل هذه النقول وغيرها أيضاً في هذه المادة التي أهملها مثقفونا المعاصرون، فمما يدل على ما كان ذكر من الجفاء بين المثقفين وبين المعجم العربي [18] أن منهم من ظن جبران خليل جبران يستعمل العامية لأنه قال في قصيدته (المواكب) التي غنت منها فيروز:(أعطني الناي) :

هل تَحَمَّمْتَ بعطرٍ وتَنَشَّفْتَ بنور

فهلا راجع مادة نشف في بعض المعجمات الحديثة كمعجم أحمد رضا (متن اللغة) أو معجم جبران مسعود (الرائد) ، أولويس معلوف (المنجد) ، أو سعيد الخوري الشرتوني (أقرب الموارد ٠٠٠)، أو بطرس البستاني (محيط المحيط) أو غيرهم ٠٠ أو في المعجمات القديمة المعروفة من مثل : (القاموس المحيط) للفيروز أبادي أو (تاج العروس ٠٠)للزبيدي أو غيرهما ٠٠ ونختتم باختيار هذا النقل من ابن منظور في (لسان العرب) : [نَشِفَ الماءُ : يَبِسَ ٠٠٠ وفي حديث طَلْق : أنه ، عليه السلام ، قال لنا : اكسِروا بيعتكم وانْضَحوا مكانها واتخذوه مسجداً ، قلنا : البلد بعيد والماء يَنْشَف ؛ قال ابن الأثير : أصل النَّشْف دخول الماء في الأرض والثوب ٠٠٠ وفي حديث عمّار : أتى النبيَّ ﷺ ، فرأى به صُفْرة فقال :اغسلها ، فذهبتُ فأخذْتُ نَشَفَةً لنا ، فدلكت بها على تلك الصفرة حتى ذهبَتْ؛قال النشفة : بالتحريك وقد تُسَكَّن ،

واحدة النَّشَف وهي حجارة سود كأنهاأحرقت بالنار ، واذا تُركت على رأس الماء طَفَت ولم تغص فيه وهي التي يحك بهـا الوسخ عن اليد والرجل ٠٠٠ والنَّشْفة : الصوفة التي ينشّف بهاالماء من الأرض ٠ الصحاح : والنّشّافة : التي ينشف بها الماء ٠ وفي الحديث : كانلرسول الله ﷺ نَشّافة يُنَشّف بها غُسالة وجهه يعني منديلاً يمسح بهوضوءه ٠٠٠][19] ٠

تَلَحْلَحَ

يقول الفيروز أبادي في (القاموس المحيط) في مادة (لحح) :

(٠٠ ولَحْلَحُوا : لم يبرحوا مكانَهم كتلحلحوا)[20] ٠

أما صاحب (المعجم المدرسي) محمدخير أبو حرب فيقول في مادة (لحلح) : (تلحلح عن المكان : تزحزح)[21] ٠ ولقدكدت آخذها عنه ، فأدرجها في (فصاح العامة العامة) لولا أني حين لم أجدها عندأحمد رضا صاحب (رد العامي الى الفصيح)[22] فتشت عنها في معجم رضا (متن اللغة) ووجدته يقول في مادة (لحح) :

(لحلح القوم : ثبتوا في مكانهم فلم يبرحوا ٠ تلحلحوا : كانوا كذلك : ضد تَحَلْحَلوا ٠ وتَلَحْلَحُوا عن المكان :تزحزحوا وتفرقوا « مقلوب تَحَلْحَلَ »[1] ٠ اللحلح واللحلحة :الخبزة اليابسة ٠ اللّحْلَح : المكان الضيق ٠ المُلَحْلَح : السيد)[23] ٠

ويضيف رضا في الحاشية ١ : (وعامتنا تقول : لحلح الاناءَ اذا غسله ونظفه بالماء ٠ ورجل مُلَحْلَح : نظيف الأعمال لبق فيها « ولعلها مأخوذة على القلب من حَلْحَلَه » أي أزال الوسخَ عن مكانه فيه) ٠ ١٠ هـ٠

اذاً استقرىء القدماء ، وأبدأ بابن فارس صاحب (معجم مقاييس اللغة) فهو فارس هذه الميادين وابنُ بَجْدَتِها؛ يقول في مادة (لحّ) : (اللام والحاء أصل صحيح يدل على مُلازَمَةٍ ومُلازّة٠ يقال : ألحّ على الشيء الحاحاً اذا أقبل عليه ولم يفتر : ٠ ويقال : لحت عينه اذا التصقت ٠ ومنه قولهم : هو ابن عمّه

لحاً ، أي لاصق النسب • والمِلْحاح' :القَتَب يعضّ على غارب البعير ... ويقال : تلحلح القوم ، اذا أقاموا مكانَهم لم يبرحوا • قال :

أقاموا على أثقالهم وتلحلحوا •

ويقال : مكان لاحٌ : ضيق • ورحى ملحاح على ما تطحنه • ويقال : ألَحّ الجَمَل' ، كما يقال : خَلأت الناقة ،وحَرَنَ الفرس' ، وذلك اذا لم يكَدْ يَنْبَعِث')(٢٤) •

ولا أكرر النقول التي لدى ابن منظور في (لسان العرب) ثم لدى مجد الدين في (القاموس المحيط) ثم لدى الزبيدي شارح المحيط في (تاج العروس) أو في (مستدرك التاج وهؤلاء يفيضون في (لحلح) و (تلحلح) وكلهم يعرضونها في مادة (لحح) •

ولكني أجد مزيداً من التوضيح لدى جمال الدين في (اللسان) في قوله : (... ؛ وأنشد الفراء لامرأة دعت على زوجها بعد كبره :

تقول :

وَرْياً ، كلَّما تنحنحا ، شيخاً اذا قلّبْتَه' تلحْلحا

ولحلح القوم ، وتلحلح القوم : ثبتوا مكانهم فلم يبرحوا ؛ قال ابن مقبل :

بِحَيٍّ اذا قيل اظعنوا قد أ'تيتم' أقاموا على أثقالهم وتَلَحْلَحوا

يريد أنهم شجعان لا يزولون عن موضعهم الذي هم فيه اذا قيل لهم : أ'تيتم ، ثقةً منهم بأنفسهم •

وتلحلح عن المكان : كتزحزح ،ويقول الأعرابي اذا سئل : ما فعل القوم ؟ يقول تَلَحْلَحوا أي ثَبَتوا ؛ ويقال :تحَلْحَلوا أي تفرقوا ؛ قال : وقولها في الأرجوزة تلحلحا ، أرادت تَحَلْحلا فقبلت ، أرادت أن أعضاءه قد تفرّقت من الكبر • وفي الحديث أن ناقة رسول الله ﷺ ، تَلَحْلَحَتْ عند بيت أبي أيوبَ ووضعت جِرانَها أي أقامت وثبتت وأصله من قولك ألحّ يلحّ •

والْـحَتِّ الناقة اذا بَرَكَت فلم تبرح مكانها ٠٠٠ وأما التحلحل فالتحرك والذهاب ٠٠٠)[٢٥] ٠

كأني أجد في قول ابن منظور الذي ردده من بعده الزبيدي في (التاج) : (أرادت تحلحلا ، فقلبت)[٢٦] التوثيق المطلوب لتفسير أحمد رضا المذكور سابقاً بأن (العامة قلبتها) ٠

ولكن في شرح ابن منظور لهذه المادة عبارة ندّت عنه لعلها تكون المسؤولة عمّا ورد في معجماتنا الحديثة ؛ وأعتذر عن اضطراري الى اعادة عبارة ابن منظور في هذه الفقرة (٠٠ وتلحلح عن المكان : كتزحزح ، ويقول الأعرابي اذا سئل : ما فعل القوم ؟ يقول : تَلَحْلَحوا أي ثبتوا ، ويقال : تَحَلْحَلوا أي تفرقوا ؛ قال : وقولها في الأرجوزة : تَلَحْلَحا ، أرادت تَحَلْحُلا فقبلت) ٠

لم أكتف بالعبارة : (٠٠٠ كتزحزح ٠٠٠) في هذا التكرار لأني أريد ، بدلالة ما بعدها ، أن أُغَلّبَ على الظنّ أن جمال الدين قَصَدَ أنها مثل (تزحزح) في وزنها فقط ، ولم يقصد المعنى ، ودليلي تتمة نصه الذي أعدته لأدل على مقصده هذا ، ولقد كرره الزبيدي نصاً كما قلت سابقاً ٠

فظنّي ـ وليس اعتقادي طبعاً ـ أن علماء اللغة المحدثين من مؤلفي المعجمات العربية الحديثة انساقوا ، عدا أحمد رضا ، الى التوهم أن ابن منظور أراد المعنى حين قال (كتزحزح) ٠ ففي (المعجم الوسيط) معجم المجمع في مصر ، في مادة (لحل) : (لحلح القوم : ثبتوا مكانهم فلم يبرحوا ٠ تلحلح القوم : لحلحوا ٠ وتلحلح فلان عن المكان : تزحزح)[٢٧] ٠ ولقد سبق الوسيط الى معنى (تزحزح) كلٌّ من الشرتوني في معجمه (أقرب الموارد)[٢٨] ٠ ولويس معلوف في (المنجد)[٢٩] وجبران مسعود في (الرائد)[٣٠] ، وأكثر من ذلك أن المعلوف وقبله الشرتوني قد نصّا بصراحة ووضوح على أن هذه المادة (ضدّ) ، مع أني لم أعثر عليها في معجمات (الأضداد في كلام العرب) والكتب المتوافرة منها ، وسأشكر من يعثر عليها ويوثّق تضادها هذا ويهديني اليه ٠

أضيف أنّ مِنْ هؤلاء المحدثين مَن يورد : (لحلح) في مادة (لحل) كمؤلفي (٠٠٠ الوسيط) و (٠٠٠ المدرسي) و (الرائد) ، ومعروف أن جبران في (الرائد) يضع (تلحلح) في حرف التاء ، ثم يضع (لحلح) في حرف اللام ، وفي كلا

موضعيها المتباعدين عنده يجعلها من(لحل) • أما الشرتوني في (أقرب الموارد) ومعلوف في (المنجد) ورضا في متن اللغة ،فوضعوها في موضعها عند القدماء من (لحح) ، وحافظ رضا على معنى الملازمةوالملازّة ••) الذي نص عليه ابن فارس وابن منظور والفيروزأبادي والمرتضى الزبيدي منذ القديم ، ونزَع رضا مثل القدماء الى أن المعنى المناقض جاء من(القلب) الذي تعرضت له الكلمة من (تحلحل عن مكانه : اذا زال) •

دَلَقَ يَدْلُق ، واندلق ، والمَدْلوقة

لك روحي أيها الخمّار وادْلُقْ ليَ كاسا
علّني ، في غربتي ، بعضَ شجوني أتناسى

ادلق : من فصاح العامة • يقول أحمد بن فارس في (معجم مقاييس اللغة): [(دلق) الدال واللام والقاف أصل واحد مطّرد ، يدل على خروج الشيء وتقدّمه. فالناقة الدّلوق هي التي تكَسَّر أسنانها فالماء يخرج من فمها • ويقال : اندلق السيف من غمده ، اذا خرج من غير أن يُسَلّ • واندلقت أقتابُ بَطْنه ، اذا خرجت أمعاؤه • واندلق السيل على القوم ، واندلق الجيش • قال طرفة :

دُلُق في غارةٍ مَسْفُوحَةٍ كرعال الطير أسراباً تَمُرُّ

وناقة دُلُق : شديدة الدُّفْعَة • والاندلاق : التقدم • وكان يقال لعُمارةَ بن زياد العبسيّ أخي الربيع: « دالق »[٣] •] • وفي الحاشية ٣ [في القاموس وشرحه أنه سمّي بذلك لكثرةغاراته][٣١] •

ويفصل ابن منظور في (لسان العرب) أكثرَ، اذ يضيف : [••• ابن سيدة : دلق السيف من غمده دَلْقاً ودُلوقاً ،واندلق ، كلاهما : استرخى وخرج سريعاً من غير استلال ، وكذلك اذا انشق جفنه وخرج منه • وأدْلَقَه هو ودَلَقْته أنا دلقاً اذا أزْلَقْتُه من غمده • وسيف دالق ودَلوق اذا كان سَلِسَ الخروج من غمده يخرج من غير سَلّ ، وهو أجود السيوف وأخلصُها ، وكل سابق متقدّم ، فهو دالق •

واندلق بين أصحابه : سبق فمضى ·واندلق بطنه استرخى وخرج متقدّماً ··
ومنه الحديث : جئت وقد أدلقني البرد :أي ؛ أخرجني ·

واندلق السيل على القوم أي هجم ··· واندلق الباب' اذا كان ينصفق اذا فُتِحَ لا يثبت مفتوحاً · ودَلَق بابَــهُ دلقــاً : فتحــه فتحــاً شــديداً · وغــارة دُلُق' ودَلوق : شديدة الدفــع · وقــد دَلَقوا عليهم الغارة أي شنّوهــا ··· ويقال : بينا هم آمنــون اذ دَلَق عليهــم السيل' · ويقال : أدلقَتْ' المُخَّةَ مــن قصبة العظم فاندلقت ···

··· وجاء وقــد دَلَق لِجامَــه أي وهو مجهود من العطش والاعياء ··](٣٢)

وترد هذه النقول أو ما هو قريب منهافي معجم الفيروز أبادي (القاموس المحيط) والزبيدي (تاج العــروس ···) والزمخشري (أساس البلاغة) ··· ثم ترد في العصر الحديث في مثل معجم الشــرتوني(أقرب الموارد ··) أو غيره من المعجمات الحديثة ·· ولكن (المعجــم الوســيط)معجم المجمع في مصر يورد أيضاً : [ودلقه: صبّه · يقال : دلقَ الماءَ · (مو)](٣٣) ·فهــي لفظــة مــولــدة في رأي أصحــاب (الوسيط) وقد تابعهم في ذلك محمد خير أبو حرب صاحب (المعجــم المدرسي حين ذكر أيضاً أنها مولّدة ·

أما أحمد رضا فلم يوردها في كتابه(ردّ العامي الى الفصيــح) ولكنــه في معجمه (متن اللغة) فصّل القول فيهــ ،وأفرد فقرة بعنــوان : [الدَّلَق : ثوب متسع الأكمام طويلها مفتوح فوق كتفيه بغير تفريج ســابل على القدمين يلبســه القضاة في الدولة الأيوبية « صبح : ٤ :٤٢ » ويحسن أن يطلق على مايُسمونــه الرُّوب وهو لباس القضاة والمحامــين ·جدول رض : ٣٦ ·](٣٤) ·

فأحمد رضــا اذاً يذكر الدَّلق في الأبحاث اللغوية في مقدمة الجزء الأول مــن معجمه مع بحث (الكلمات الطارئة علىاللغة) في الجدول الأول الذي ذكر فيــه ما عرّبه هو ، فيقــول في المــادة ٣٦ منجدولــة : [الدَّلَق : الــروب : جبّــة القاضي والمحامي وقت المرافعــة : ثوبكان يلبسه القاضي زمن دولة الأيوبيين « عن صبح الأعشى »](٣٤) ·

أما (المدلوقة) فمن أنواع (الكنافة)التي تدلق القشدة عليها ، ولم يذكرهـا أحمد رضا في مادة (دلق) كمـا لم تردعنده مع الكنافة في (متن اللغـة) ولا في (ردّ العاميّ الى الفصيح) ٠

الحَشْو والحَشْي

في مادتي : الحَشْو والحشي ، عددمن العبارات العامية الفصيحة، كما سنرى من الشواهد ،ولقدبلغ من اهمـال كتّابناومثقفينا لها ما ، لعلـه ، جعل أصحـاب (الوسيط) معجم المجمع في مصر ، يهملونهاتين المادتـين ، في الطبعـة الأولى منـه عام ١٩٦٠ اهمالاً تامـاً ، تداركـوه فيالطبعة الثانية التي استدركوا فيها كثيراً مما كان وُجّهَ اليهم من النقد ٠

وأكاد أميـل الى الاكتفاء فيهمـا ، بقليل من النقـول عن علمـاء اللغـة ، أضيفها الى كثير من الاستشهادبابنمنظورفي (لسان العرب) الذي كتب فيها خمس صفحات كبار ، ولكن أشير أيضـاً الى أنالمعجمات كافة ، وكتب اللغـة ، حافـلة بالمادتين، الا أني أجد ابن منظور فيهما كأنه يتحدث عن فصاح عامتنا في عصرنا ،مع أن المعروف أنه سبقنا بنحوسبعمائة عام،فهو متـوفى ٧١١ هـ ، وممـا أورده في (لسان العرب) :

[٠٠٠ قال الأزهري : وبـه سميالقطـن الحَشْوَ لأنـه تُحْشَى بـه الفُرُش وغـيرهـا ٠ ابـن سيده :وحشا الوِسادةَ والفـراشَ وغيرهمـا يحشوها حشواً ملأها ، واسم ذلك الشيءالحشو ، على لفظ المصدر ٠ والحَشِيَّة : الفراش المَحْشوّ ، وفي حديث علي : منيَعْـذِرني مـن هـؤلاء الضَّياطـرة(٣٥) يتخلّف أحدهم يتقلب على حشاياه ، أيعـلى فَرْشِـه ، واحـدتهـا حَشِيّة ، بالتشديد ٠ ومنه حديث عمرو بن العاص: ليس أخـو الحـرب من يضـع خُـورَ الحشايا عن يمينه وشماله ٠

وحَشْو الرجـل : نَفْسُه عـلى المَثل ، وقد حُشِيَ بهـا وحُشِيَهـا ؛ وقال يزيد بن الحكم الثَّقَفِيُّ :

وما بَرِحَتْ نَفْس لَجوج حُشيتها تُذيبُكَ حتى قيلَ : هل أنتَ مُكْتَوي

وحُشِيَ الرجل غيظاً وكبراً كلاهما على المَثَل ؛ قال المرّار :

وحَشَوتُ الغيظ في أضلاعه فهو يَمْشِي حظلاناً كالنَّقِر

وأنشد ثعلب :

ولا تأنفا أن تسألا وتُسَلِّما فما حُشِي الانسانُ شرّاً من الكِبْرِ

ابن سيده : وحُشْوَة الشاة وحِشْوَتها جوفها ، وقيل : حُشْوة البطن ما فيه من كبد وطحال وغير ذلك .

والمَحْشَى : موضع الطعام . والحَشا : ما في البطن ، وتثنيته حَشَوانِ ، وهو من ذوات الواو والياء ، لأنه مما يثنّى بالياء والواو ، والجمع أحشاء .

وحَشَوْتُه : أصبتُ حَشاه . وحَشْو البيت من الشِّعْر : أجزاؤه غير عروضه وضربه ، وهو من ذلك . والحَشْو من الكلام : الفَضْل الذي لا يعتمد عليه ، وكذلك هو من الناس . وحُشْوَة الناس رُذالتهم ... وحاشية كل شيء : جانبه وطَرَفه ... وأرض حَشاة : سوداء لا خير فيها ... وتَحَشَّى في بني فلان اذا اضطَمّوا عليه وآوَوْه . وجاء في حاشيَتِه أي في قومه الذين في حَشاه . وهؤلاء حاشيتُه أي أهله وخاصته . وهؤلاء حاشيتَه ، بالنصب ، أي : في ناحيته وظِلّه ... وحاشيتا الثوب : جانباه ... وفي الحديث : أنه كان يصلّي في حاشية المَقام أي جانبه وطَرَفه ، تشبيهاً بحاشية الثوب ... وعيش رقيق الحَواشي أي ناعم في دَعَةٍ ... وأما المَحاشُ ، بفتح الميم ، فهو أثاث البيت وأصله من الحَوْش وهو جمع الشيء وضَمّه ...

والحَشِيُّ ، على فعيل : اليابِسُ ... وحاشَيْتُ من القوم فلاناً : استثنيت ... وحاشى لله وحاشَ لله أي براءةً لله ومعاذاً لله ... وقال أبو اسحق في قوله تعالى : (قُلْنَ حاشَ لله) ؛ اشتقّ من قولك كنتُ في حَشا فلان أي في ناحية فلان ... كذلك تحاشى من حاشية الشيء ، وهو ناحيته ...

الجوهري : يقال : حاشاكَ وحاشى لك والمعنى واحد ...

ابن الأعرابي : تحشّيت من فلان أي تذمّمت ...

التهذيب : وتقول : انحَشَى صوت في صوت، وانحَشَى حرف في حرف ...

الجوهري : حُشْوَة البطن ، أمعاؤه . وفي حديث المبعث : ثم شقّا بطني وأخرجا حُشْوتي .

الأصمعي : الحُشْوَة موضع الطعام وفيه الأحشاء والأقصاب و ... . أسفل مواضع الطعام الذي يؤدي الى المذهب المَحْشاة ، بنصب الميم ، والجمع المحَاشي ... وفي الحديث محاشي النساء حرام ... قال : ويجوز أن تكون المحاشي جمع المِحْشَى، بالكسر، وهي العُظّامة التي تُعظم بها المرأة عجيزتها ... واحْتَشَت المستحاضة : حَشَت نفسها بالكُرسُف أو بالمفارم ونحوها ...

والحشى : الربْو ؛ قال الشماخ :

تلاعِبُني اذا ما شئتُ خَوْدٌ على الأنماط ذاتُ حَشىً قطيع

أي ذات نَفَسٍ مُنقطِعٍ من سِمَنِها ، وقطيع نعت لحَشى . وفي حديث عائشة ، رضي الله عنها : أن النبيﷺ ، خرج من بيتها ومضى الى البقيع فتبعته تظن أنه دخل بعض حُجَر نسائه ، فلما أحس بسَوادها قصَدَ قَصْدَه فعَدَت فعدا على أثرها فلم يُدرِكْها الا وهي في جوف حُجْرتها، فدنا منها وقد وقع عليها البُهْر والربْو فقال لها : مالي أراك حَشْيا رابية أي مالَكِ قد وقع عليك الحشى(٣٦) ، وهو الربْو والبُهْر والنَّهيج الذي يَعرِض للمُسْرِع في مِشْيَته والمُحْتَدّ في كلامه من ارتفاع النَّفَس وتَواتُره ، وقيل : أصله من اصابة الربو حشاه . ابن سيده : ورجل حَشٍ وحَشْيان من الربْو ، وقد حَشِيَ ... والأنثى حَشِيَة وحَشْيا ، على فَعْلى .. والاحتشاء : الامتلاء ، تقول: ما احتشيت في معنى امتلأت ...] .
أ. هـ .

أعتذر عن اطالتي النقول عن ابن منظور ، ولكنْ أعتذر أيضاً عن كثرة ما حذفته منها ، فقد اضطررت الى استبعاد كل ما ظننت صلته بالعاميات ضعيفة ... وما زلت محتاجاً الى اضافة قليل مما وجدته في غير اللسان ، كما في قول الزمخشري في أساس البلاغة :

[... وأخرج القصّابُ حُشوةَ الشاةِ وهي ما في بطنها . وضربه فانتشرت حُشْوتُه . واحتشى من الطعام ... وهو من العامّة والحُشْوة. واحتشت الرمّانة بالحَبّ ، وعن بعض العرب : رأيت أرزاً كأرز الرمّانة المُحْتَشِيَة ...] .

وأعود الى تعريف ابن فارس صاحب (معجم مقاييس اللغة) مادّة (حشوى) : [الحاء والشين وما بعدها معتلٌّ أصلٌ واحد ، وربّما هُمِزَ فيكون المعنيان متقاربين أيضاً . وهو أن يُودَعَ الشيءُ وعاءً باستقصاء ... والحشا الناحية ؛ وهو من قياس الباب ، لأن لكل ناحيةٍ أهلاً فكأنهم حشوها . يقال ما أدري بأي حشاً هو . قال : بأي الحَشا أمسى الخليطُ المبايِنُ .

ومن المهموز وهو من قياس الباب غير بعيد منه ، قولهم : حشأته بالسهم أحشؤه اذا أصبت به جَنْبَه . قال :

فلأحشأنّك مِشقصاً أوْساً أُوَيسُ من الهَبالَه°(٣٧)

وأخيراً ، أظن أنه حينما اكتفى أحمد رضا ، منذ نصف قرن مضى ، بما كان ذكره في معجمه (متن اللغة) من هذه المادة ، ولم يذكرها في الحواشي التي كان خص بها فصاحَ العامّة ، كما لم يذكرها في كتابه (ردّ العاميّ الى الفصيح) ؛ فلأنه ظنّ فصاحتها من البديهيات التي لا يحتاج أحد الى التذكير بها .. ولم يخطر بباله أن يتحاشاها الكتّاب حتى يهملها مجمع مصر في الطبعة الأولى من معجمه (.. الوسيط) .

★ ★ ★

□ الحواشـي :

١ ـ محمد خير أبو حرب : (المعجم المدرسي) أصدرته وزارةالتربية في الجمهورية العربية السورية سنة ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٥ م • طباعة دار طلاس للنشر والمؤسسة العامةللمطبوعات والكتب المدرسية بدمشق •

٢ ـ أحمد بن فارس المتوفى سنة ١٠٠٤ م • (معجم مقاييس اللغة) • تحقيق عبدالسلام هارون • ط • القاهرة سنة ١٣٦٦ هـ • خمسة أجزاء •

٣ ـ أحمد رضا العاملي : (رد العامي الى الفصيح) ط ٢بيروت ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م •

٤ ـ أحمد رضا العاملي : (متن اللغة) ط بيروت ١٣٨٠ هـ = ١٩٦٠ م خمسة أجزاء •

٥ ـ السورة /٦/ الآية /٥٩/ •

٦ ـ السورة /٢٠/ الآية /٧٧/ •

٧ ـ السورة /١٢/ الآية /٤٣/ و /٤٦/ •

٨ ـ السورة /١١/ الآية /٤٤/ •

٩ ـ السورة /٦٧/ الآية /٣٠/ •

١٠ـ عبد الملك بن محمد أبو منصور الثعالبي المتوفى ١٠٣٧ م• (فقه اللغة وسر العربية) ط • القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م •

١١ـ عبد الرحمن بن عيسى الهمذاني المتوفى سنة ٣٢٠ هـ = ٩٣٣ م : (الألفاظ الكتابية) ط بيروت سنة ١٩١١ م •

١٢ـ أبو هلال العسكري المتوفى بعد ٣٩٥ هـ : (كتاب التلخيص في معرفة أسماء الأشياء) في جزأين • تحقيق د• عزة حسن • من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشقسنة ١٣٩٠ هـ = ١٩٧٠ م •

١٣ـ عبد الوهاب بن حريش ، أبو مسحل الاعرابي المتوفىأوائل القرن الثالث الهجري ؛ التاسع الميلادي : (كتاب النوادر) في جزأين تحقيق د• عزة حسن • من مطبوعاتمجمع اللغة العربية بدمشق سنة ١٣٨١ هـ = سنة ١٩٦١ م•

١٤ـ علي بن اسماعيل أبو الحسن الأندلسي المعروف بابنسيده المتوفى سنة ٤٥٨ هـ : (المخصص) سبعة عشر سفرا في خمسة مجلدات • ط • ذخائر التراث العربي : المكتبالتجاري للنشر في بيروت • طبع في المطبعة الأميرية الخديوية وانتهى طبعه سنة ١٣٢١ هـ • راجع المجلد الثالث ـالسفر العاشر ص ٥٧ •

١٥ـ أيوب بن موسى الحسيني الكفوي ، أبو البقاء المتوفىسنة ١٠٩٤ هـ = ١٦٨٣ م • : (الكليات : معجم في المصطلحات والفروق اللغوية) • خمسة أجزاء • الطبعة الثانيةتحقيق د• عدنان درويش ومحمد المصري طبعة وزارة الثقافة بدمشق سنة ١٩٨١ ـ ١٩٨٢ م •

١٦ـ مجمع اللغة العربية بمصر : (المعجم الوسيط) ط •القاهرة سنة ١٣٨١ = ١٩٦١ م • الطبعة الأولى في جزأين •

١٧ـ محمود بن عمر ، أبو القاسم الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨هـ = ١١٤٤ م • (أساس البلاغة) طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٤١ هـ صدرت في القاهرة سنة ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣ م •

١٨ـ هشام النحاس : (الجفاء بين المثقفين وبين المعجم) من مقالة : (التربية اللغوية والمعجم المدرسي) في مجلة (المعلم العربي) التي تصدرها وزارة التربية العربية السوريةبدمشق ـ العدد الثاني المسنة التاسعة والثلاثين سنة ١٩٨٦ م ص ٧٣ •

١٩- محمد بن مكرم بن علي الأنصاري المصري جمال الدين بن منظور المتوفى سنة ٧١١ هـ : (لسان العرب) ط • بيروت سنة ١٩٥٥ م = ١٣٧٤ هـ • في خمسة وستين جزءا •

٢٠- مجد الدين الفيروز آبادي : (القاموس المحيط) ط •القاهرة سنة ١٣٣٢ هـ = ١٩١٣ م •

٢١- محمد خير أبو حرب : (المعجم المدرسي) ط • وزارة التربية في الجمهورية العربية السورية : المؤسسة العامة للمطبوعات والكتب المدرسية ودار طلاس للنشر بدمشق ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٥ م •

٢٢- أحمد رضا : (رد العامي الى الفصيح) ط ٢ بيروت سنة ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م •

٢٣- أحمد رضا : (معجم متن اللغة) ط بيروت سنة ١٣٨٠هـ = ١٩٦٠ م •

٢٤- أحمد بن فارس : (معجم مقاييس اللغة) • تحقيق عبد السلام هارون ط القاهرة ١٣٦٦ هـ •

٢٥- جمال الدين بن منظور ، محمد بن مكرم : (لسان العرب)• ط • دار صادر ودار بيروت سنة ١٣٧٤ هـ = ١٩٥٥ •

٢٦- محمد مرتضى الزبيدي : (تاج العروس من جواهر القاموس) • الناشر دار ليبيا • ط ١٣٨٦ هـ = ١٩٦٦ م •

٢٧- مجمع اللغة العربية بمصر : (المعجم الوسيط) الطبعة الأولى سنة ١٣٨٠ هـ = ١٩٦٠ م •

٢٨- سعيد الخوري الشرتوني اللبناني : (أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد) ط بيروت سنة ١٨٩٠ م •

٢٩- لويس معلوف (المنجد) الطبعة السادسة عشرة بيروت سنة ١٩٦٠ م

٣٠- جبران مسعود (الرائد) ط (بيروت سنة ١٩٦٤ م •

٣١- أحمد بن فارس : (معجم مقاييس اللغة) • تحقيق عبد السلام هارون ط • القاهرة ١٣٦٦ هـ •

٣٢- جمال الدين بن منظور ، محمد بن مكرم : (لسان العرب) • ط • دار صادر ودار بيروت • لبنان ١٣٧٤ هـ = ١٩٥٥ م•

٣٣- مجمع اللغة العربية بمصر : (المعجم الوسيط) ط •الأولى سنة ١٣٨٠ هـ = ١٩٦٠ م •

٣٤- أحمد رضا : (معجم متن اللغة) • ط بيروت سنة ١٣٧٧ هـ = ١٩٥٨ • ج ١ •

٣٥- يشرح ابن منظور في اللسان ؛ الضياطرة في مادة ضطر [•• الجوهرة : الضيطر الرجل الذي لا غناء عنده ، وكذلك الضوطر والضوطري ، وفي حديث علي : من يعذرني من هؤلاء الضياطرة • هم الضخام الذين لا غناء عندهم ، الواحد ضيطار ، والياء زائدة] •

جمال الدين بن منظور : (لسان العرب) • ط • دار صادر ودار بيروت • لبنان سنة ١٣٧٤ هـ = ١٩٥٥ م •

٣٦- ولعل منه الاحتشاء بمعنى الانبهار وانقطاع النفس ،الذي اشتق منه علماء الطب المعاصرون اصطلاحهم احتشاء عضلة القلب •

٣٧- في اللسان ؛ مادة : حشا : [قال أسماء بن خارجة يصف ذئبا طمع في ناقته وتسمى هبالة :

لي كل يوم من ذؤالـه　　ضغث يزيد على ابالـه

فـلأحشأنـك مشقصـا　　أوسا ، أويس من الهباله

أويس : تصغير أوس وهو من أسماء الذئب ، وهو منادى مفرد ، وأوسا منتصب على المصدر ، أي عوضا ، والمشقص : السهم العريض النصل ؛ وقوله : ضغث يزيد على اباله ، أي بلية على بلية ، وهو مثل سائر] •

إسهام المرأة في العمارة بدمشق خلال العهد الأيوبي

عبد الرزاق معاذ

في ظل حكم نور الدين محمود (المعروف بنور الدين الشهيد) وخلفائه من الأيوبيين ، استعادت دمشق أهميتها التي فقدتها منذ انتهاء العهدالأموي، وعادت مركزاً سياسياً وعسكرياً ،تجارياً وصناعياً ، ثقافياً ودينياً ، بعد فترة فوضى واضطراب مرت بها بلاد الشام خلال العهدين العباسي والفاطمي ، والحقيقة أن فترة « الازدهار » هذه تدين للسلاجقة الأتراك الذين أعطوا الاسلام دماً جديداً ، واستطاعوا في مدة لا تزيد عن نصف قرن ، بسط سيطرتهم على ايران وبلاد ما وراء النهر ، والعراق ، وأجزاء كبيرة من الشام وآسيا الصغرى ، بعد أن أنزلوا هزيمة ساحقة بالروم البيزنطيين في معركة ملاذكرد الشهيرة عام ٤٦٣ هـ / ١٠٧٠ م (١) ، وقد حكم السلاجقة دمشق بين عامي ٤٦٨ هـ ـ ٥٤٩ هـ وهي حقبة قصيرة نسبياً ، ولكنها كانت من أعظم العهود أثراً في تطور ونهضة ومستقبل هذه المدينة ٠ فقد استطاعوا خلالها أن يعيدوا هيبة الحكم لهذه المدينة بعد فترة من الفوضى والاضطراب ، ودافعوا عن دمشق وقاتلوا الصليبيين قتالا عنيفا خلا السنوات الأخيرة من حكم أبق بن محمد ، حتى أن والدة شمس الملوك اسماعيل بن بوري لما رأت تهاون ابنها في قتالهم ورغبته في تسليم دمشق اليهم سنة ٥٢٩ هـ أرسلت له من قتله (٢) ٠

وقد شهدت دمشق خلال عهدهم نهضة عمرانية كبيرة ، حيث أعادوا عمارة الجامع الأموي الذي احترق أيام الفاطميين ،واهتموا بالمنشآت الدفاعية فأسسوا القلعة ، واعتنوا بالسور واهتموا كذلك ببناء المنشآت الدينية والثقافية كالمساجد والخوانق، وأتوا بمؤسسة

جديدة هي المدرسة ، وقد بنيت في عهدهم تسع مدارس ، وبنوا بيمارستاناً الى الجهة الجنوبية الغربية من الجامع الأموي وعلى مسافة قريبة منه . وقد شاركت المرأة في هذه النهضة مشاركة فعالة ، فقد أقامت زمردخاتون أم شمس الملوك مدرسة ، وأنشأت صفوة الملك أم دقاق خانقاها وتربة ، وشيدت والدة تاج الملوك بوري تربة(٣) .

وبعد ضعف السلاجقة وتنازعهم على الحكم ، صارت دولتهم ممزقة الأوصال عبارة عن دويلات وأتابكيات ، كل جزء يكاد يكون مستقلا عن غيره من الأجزاء ، يصرف أموره حكامه ، دون اتصال أو تعاون بين هؤلاء الحكام ، وعندها ـ كما يشير هنري لاووست ـ انتقل مركز ثقل الاسلام الى بلاد الشام(٤) ، حيث نجح الملك العادل نور الدين محمود بن الأتابك عماد الدين زنكي في جعل العاصمة الشامية قاعدة للحرب المقدسة ضد الصليبيين ، وقاعدة للحرب السياسية العقائدية ضد الفاطميين في مصر ومرتكزاتهم الفكرية الباقية في بلاد الشام ، هذا النشاط سنراه مستمراً وفعالا أيضاً في ظل الأيوبيين .

كذلك شهدت دمشق في العهدين النوري والأيوبي توسعاً عمرانياً ونشاطاً معمارياً كبيراً . وقد تمثل التوسع العمراني في ظهور أحياء ومناطق جديدة لعل أبرزها «الصالحية» في سفح قاسيون ، التي غدت في نهاية العهد الأيوبي بلدة حقيقية ، فيها مسجد جامع وسوق وبيمارستان ، تنتشر فيها المدارس والمنشآت الثقافية الدينية انتشاراً ملفتاً للنظر . وقد نشطت حركة الاعمار والبناء بدمشق نشاطاً كبيراً ، فبنيت المؤسسات الاجتماعية كدار العدل ، والبيمارستانات والحمامات والأسبلة ، والمؤسسات الثقافية الدينية : كالمساجد والمدارس والخوانق والترب . ولاقى بناء المدارس في تلك الفترة اهتماماً خاصاً في هذه المدينة بالذات . وكذلك بنيت المؤسسات التجارية كالخانات والقيساريات ، ولاقت المنشآت الدفاعية كالسور والقلعة والأبواب اهتماماً كبيراً .

ولعل من أهم ما يستلفت الانتباه في هذه الفترة هو الدور الكبير والفعال الذي قامت به المرأة في حركة البناء الحضاري هذه ، فنراها تساهم في بناء المؤسسات الدينية والثقافية كالمدارس والرباطات والخوانق والترب ، والمؤسسات الاجتماعية كالحمامات ، والاقتصادية كالفنادق والخانات ، مما يعكس دورها في الحياة الثقافية الدينية والحياة الاقتصادية الاجتماعية . ولعلنا على ضوء ما نقدمه من مواد وشواهد احصائية في هذا البحث ، نحاول أن ننظر نظرة أكثر موضوعية الى السمة التي وسمت بها هذه الفترة من أنها عصر من عصور الانحطاط والتخلف ، والى الصورة التي رسمها كثير من الباحثين في الأدب والتاريخ للمرأة من خلال هذه الفترات من أنها كانت مهانة أو على الأقل لاتحظى بمكان لائق في المجتمع .

☐ **الأبنية التي أقامتها النساء بدمشق خلال العهد الأيوبي :**

أولا : الأبنية الثقافية ـ الدينية :

آ ـ المدارس :

١ ـ **المدرسة الخاتونية الجوانية** : بمحلة حجر الذهب ، التي عرفت فيما بعد بحي سيدي عامود (الحريقة اليوم) . أنشأتها عصمة الدين خاتون بنت الأمير معين الدين أنر ، زوجة الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي ، والتي تزوجها صلاح الدين بعد وفاة نور الدين. وقد أوقفتها للحنفية عام ٥٧٣ هـ ، توفيت عام ٥٨١ هـ(٥) وقد دثرت هذه المدرسة .

٢ ـ **المدرسة الفرخشاهية** : في الشرف الشمالي ، (في زقاق الصخر اليوم). واقفتها خطلخير خاتون ابنة ابراهيم بن عبد الله والدة عز الدين فرخشاه ، وهي زوجة شاهنشاه بن أيوب أخي صلاح الدين ،وذلك في سنة ٥٧٨ هـ . وقد نسبت المدرسة الى ابنها الذي توفي في السنة المذكورة ، فأنشئت له تربة وألحقت بها مدرسة للحنفية . وقد دثرت المدرسة وبقيت التربة (٦) .

٣ ـ **المدرسة العذراوية** : داخل باب النصر ، أنشأتها عذراء بنت نور الدولة شاهنشاه بن أيوب أخي صلاح الدين ، وذلك في سنة ٥٨٠ هـ. وفيها دفنت سنة ٥٩٣هـ. والمدرسة وقف على الشافعية والحنفية ، وقد دثرت(٧) .

٤ ـ **المدرسة الشامية الكبرى** : بمحلة العوينة ، شرق سوق ساروجة اليوم. أنشأتها الخاتون ست الشام بنت أيوب ، أخت السلطان صلاح الدين عام ٥٨٢ هـ ، وقد توفيت عام ٦١٦ هـ ونقلت الى هذه المدرسة . وقد كانت هذه المدرسة من أكبر المدارس وأعظمها ، وأكثرها فقهاء، وأكثرها أوقافا . وقد أوقفت للشافعية . وتعرف أيضاً بالشامية الحسامية نسبة الى حسام الدين لاجين ابن ست الشام الذي دفن بها. وهي ما تزال موجودة حتى اليوم(٨) .

٥ ـ **المدرسة القصاعية** : بحارة القصاعين ، داخل باب الجابية .أنشأتها خطلبش خاتون بنت ككجا في سنة ٥٩٣ هـ . وأوقفتها على الحنفية . وقد دثرت (٩) .

٦ ـ **المدرسة الماردانية** : بالصالحية ، في الجسر الأبيض . أنشأتها الأميرة الأرتقية عزيزة الدين أخشا خاتون بنت الملك قطب الدين

ايلغازي صاحب ماردين ، وزوجة الملك المعظم عيسى الأيوبي في سنة ٦١٠ هـ ، وأوقفتهـا سنة ٦٢٤ هـ للحنفية(١٠) وما تزال المدرسة موجودة حتى يومناهذا ، وتعرف بجامع الجسر ٠

٧ ــ **المدرسة الشامية الجوانية** : قبلي البيمارستان النوري ولصيقه ٠ أنشأتها الخاتون ست الشام بانية المدرسة الشامية البرانية ، وذلك في عام ٦٢٨ هـ ، وأوقفتهـا على الشافعية ٠ وقد دثرت(١١) ٠

٨ ــ **مدرسة الصاحبة** : في الصالحية ، من الشرق ٠ أمرت بانشائها الصاحبة ربيعة خاتون بنت أيوب أخت صلاح الدين ، وزوجة مظفر الدين كوكبوري صاحب اربل ، عام ٦٢٨ هـ ، وقد دفنت فيها عندما توفيت عام ٦٤٣ هـ ولم تكن المدرسة قد اكتملت بعد ٠ والمدرسة وقف على الحنابلة ، وما تزال باقية حتى اليوم تؤدي وظيفتها كمدرسة(١٢).

٩ ــ **المدرسة الميطورية** : في الصالحية من الشرق ٠ أوقفتها الست فاطمة بنت السلار في سنة ٦٢٩ هـ ، وهي للحنفية ، وقد دثرت (١٣) ٠

١٠ ــ **المدرسة الدمَّاغية** : داخل باب الفرج ٠ أنشأتها عائشة زوجة شجاع الدين بن الدماغ العادلي الذي كان من الأصدقاء المقربين للملك العادل أبي بكر بن أيوب ، وكانت المدرسة بالأصل داراً له فجعلتها زوجته مدرسة للشافعية والحنفية عام ٦٣٨ هـ ٠ وقد دثرت(١٤) ٠

١١ ــ **المدرسة الأتابكية** : في الصالحية من الغرب (في جادة بين المدارس اليوم) ٠ بنتها الجهة الأتابكية تركان خاتون بنت عز الدين مسعود صاحب الموصل وزوجة الملك الأشرف موسى بن الملك العادل أبي بكر محمد بن أيوب ، وقد توفيت عام ٦٤١ هـ ودفنت بها ، والمدرسة وقف على الشافعية ٠ وما تزال موجودة حتى يومنا هذا(١٥) ٠

١٢ ــ **المدرسة المرشدية** : في الصالحية من الغرب (في جادة بين المدارس اليوم) ٠ بنتها عصمة الدين خديجة خاتون ابنة الملك المعظم عيسى الأيوبي عام ٦٥٠ هـ ، وأوقفتها على الحنفية ٠ وما تزال باقية(١٦) ٠

١٣ ــ **مدرسة العالمة ودار الحديث** : غربي الصالحية ٠ بنتها الشيخة العالمة أمة اللطيف بنت الشيخ الناصح الحنبلي المتوفاة عام ٦٥٣هـ، وأوقفتها على الحنابلة، وقد دثرت(١٧) ٠

١٤ ــ **المدرسة العادلية الصغرى :** في العصرونية ، مقابل دار الحديث النورية · كانت هذه المدرسة في الأصل داراً للامير عزالدين عبدان الفلكي ثم نسبت لابن موسك ، ثم ملكت هذه الدار الخاتون عصمة الدين زهرة ابنة الملك العادل أبي بكر بن أيوب ، ثم ملّكتها لابنة عم أبيها « بابا خاتون » ابنة أسد الدين شيركوه مع أوقاف أخرى · ثم عادت بابا خاتون فأوقفت ذلك جميعه على زهرة خاتون ومن بعدها تكون مدفناً ومدرسة للشافعية ومواضع للسكنى وذلك سنة ٦٥٥ هـ ، وقد انتهى من بنائها عام ٦٥٦ هـ · وما تزال موجودة اليوم(١٨) ·

١٥ ــ **المدرسة الشومانية :** قرب الخواصين (سوق الخياطين حالياً) ، داخل دمشق · وقد سموها المدرسة الطيبة فيما بعد تيمناً ، وهي للشافعية · أنشأتها خاتون بنت ظهير الدين شومان ، ولا تذكر المصادر سنة الانشاء ولا تاريخ وفاة البانية ، ولم يبق لهذه المدرسة أثر (١٩) ·

ب ــ الترب :

١ ــ **التربة الخاتونية :** في الصالحية من الغرب ، أمرت بعمارتها عصمة الدين خاتون ابنة معين الدين أنر زوجة صلاح الدين عام ٥٧٧ هـ · وهي بانية المدرسة الخاتونية الجوانية · وقد توفيت عام ٥٨١ هـ ودفنت بها · وما تزال هذه التربة موجودة (٢٠) ·

٢ ــ **التربة الفاطمية :** في الصالحية من الشرق · أنشأتها فاطمة بنت السنقر الطفداسي ، توفيت سنة ٦٠٦ هـ ودفنت بها ، وقد دثرت(٢١) ·

٣ ــ **التربة الستية :** في الصالحية · أنشأتها الحاجة ست العراق ابنة الأشجاع الملكي الناصري ، لولدها محمد في سنة ٦١٦ هـ · وقد دثرت(٢٢) ·

٤ ــ **التربة الكاملية :** في جوار الجامع الكبير من شماليه ، ولها شباك يطل عليه · وهي تربة الملك الكامل محمد بن الملك العادل أبي بكر بن أيوب الذي توفي عام ٦٣٥ هـ ، ودفن بقلعة دمشق الى أن بنيت تربته هذه بأمر من بناته الثلاث ونقل اليها سنة ٦٣٧ هـ · وهي ما تزال موجودة(٢٣) ·

٥ ـ **التربة الحافظيـة** : في الصالحية ، قبلي جسر كحيل • أنشأت هذه التربة الخاتون أرغوان الحافظية ، عتيقة الملك العادل أبي بكر بن أيوب ، وقد سميت الحافظية لتربيتها الملك الحافظ أرسلانشاه صاحب جعبر ، وقـد توفيت عام ٦٤٨ هـ • والتربة ما تزال باقية حتى يومنا هذا (٢٤) •

ج ـ **الرباطـات** : وهي بيوت للصوفية •

١ ـ **رباط عذراء خاتون** :داخل باب النصر • أنشأته عذراء خاتون بنت شاهنشاه بن أيوب وهي بانية المدرسة العذراويـة • وقد دثر هـذا الرباط(٢٥) •

٢ ـ **رباط بنت الدفـين** :في المدرسة الفلكية التي بحارة الأفتريس داخل باب الفـرج والفراديس • والمدرسة الفلكية بنيت من قبل فلك الدين سليمـان أخي الملك العادل أبي بكر لأمه والمتوفى عام٥٩٩هـ، ولا نعرف شيئاً عن بنت الدفين المنسوب اليها هذا الرباط الذي دثر في زمننا(٢٦) •

٣ ـ **رباط بنت السلار** : داخل باب السلامة ، وهو منسوب الى فاطمة بنت السلار بانية التربة الفاطمية • وقد دثر هذا الرباط(٢٧) •

٤ ـ **رباط صفية القلعية** :بالقرب مـن دار العقيقـي التي أصبحت في العهد المملوكي المدرسة الظاهريـة • ذكره البرزالي في حوادث سنة ٦٣٣ هـ • وقـد دثر (٢٨) •

٥ ـ **رباط بنت عز الدين مسعود صاحب الموصل** : ذكره العلموي وقال أنه « بناحية الموصلي »ولا نعرف مكانه اليوم • بانيتـه هي تركان خاتون بانية المدرسة الأتابكية(٢٩) •

٦ ـ **رباط زهرة خاتون** :قرب القلعة مـن الطرف الشرقي • بانيتـه زهرة خاتون بنت الملك العادل أبي بكر ، وقد مر ذكرها أثناء الحديث عن المدرسة العادلية الصغرى • وقد دثر هذا الرباط(٣٠) •

د ـ **الخوانـق** : وهي بيوت للصوفية كذلك • وكلمة خانقاه مساوية لكلمـة رباط في هذا العهد •

١ ـ **الخانقاه الخاتونية** : ظاهر باب النصر في أول الشرف القبلي على بانياس • بنتها عصمة الدين خاتون بنت معين الدين أنر بانيـة

المدرسة الخاتونية الجوانية ، والتربة الخاتونية في الصالحية ، ولم يبق لهذه الخانقاه أثر اليوم(٣١) .

٢ ـ **الخانقاه القصاعية :** بالقصاعين ، داخل باب الجابية . أنشأتها فاطمة خاتون ابنة خطلجي ، ولا نعرف من هي ولا تاريخ وفاتها(٣٢) .

٣ ـ **الخانقاه الحسامية :** خارج دمشق ،بالشرف القبلي . منسوبة لحسام الدين محمد بن عمر بن لاجين ، بانيتها هي أمه ست الشام أخت صلاح الدين التي مر ذكرها معنا(٣٣) .

ثانياً : الأبنية الاجتماعية :

الحمامات :

١ ـ **حمام عذراء :** وهو لصيق المدرسة العذراوية من الغرب . بانيته هي عذراء بنت شاهنشاه بن أيوب بانية المدرسة العذراوية . وقد دثر هذا الحمام . (٣٤) .

٢ ـ **حمام ست الشام :** لصيق البيمارستان النوري من الجهة الجنوبية الغربية . أنشأته ست الشام بنت أيوب أخت صلاح الدين ، وهو شمالي المدرسة التي أنشأتها هناك . وقد دثر(٣٥) .

ثالثاً ـ الأبنية الاقتصادية :

الخانات والفنادق :

١ ـ **فندق عصمة الدين :** بنته عصمة الدين بنت معين الدين أنرزوجة صلاح الدين المتوفاة عام ٥٨١ هـ . ولم يعد هذا الفندق موجوداً (٣٦)

نلاحظ من هذه الدراسة الاحصائية أن النساء قد بنين بدمشق وفي أقل من قرن واحد (٥٧١ هـ ـ ٦٥٨ هـ) خمس عشرة مدرسة، وستة رباطات ، وثلاث خوانق ، وحمامين وفندق . وكونهن قد بنين خمس عشرة مدرسة بدمشق لهو دليل على الدور الفعال الذي لعبته النسوة في دعم الحركة الثقافية في تلك الفترة ، فقد شاركن في هذه الحركة سواء بالبناء والاعمار ، أو بالدراسة والتدريس . فربيعة خاتون أخت صلاح الدين كانت عالمة « لها تواليف ومجموعات » (٣٧) ، وقد حضرت أول درس ألقي في المدرسة التي أنشأتها في صالحية دمشق(٣٨) ، وقد حصلت النساء في تلك الفترة على الاجازة ، وظهر منهن العالمات كالعالمة أمة اللطيف التي بنت مدرسة في سفح قاسيون كما مر معنا . واذا نظرنا الى فترة حكم نور الدين نرى أن « مؤرخ الشام وحافظ العصر وامام أهل الحديث في زمانه » ابن عساكر المتوفى عام ٥٧١ هـ . قد تتلمذ ـ في جملة من تتلمذ على يديهم من

شيوخ ـ على يد نيف وثمانين امرأة ٠ويستدل سعيد عبدالفتاح عاشور من ذلك أولا : على كثرة عدد المشتغلات بالعلم والدين في ذلك العصر بحيث أن فقيهاً واحداً من فقهاء العصر سمع من ثمانين امرأة ٠ ثانياً : على أنه لم تكن هناك غضاضة في أن يتلقى طالب العلم علمه على يدي امرأة ٠ ثالثا: أن المرأة جلست في الجوامع وغيرها من أماكن التدريس ـ في حدود أحكام الدين ـ ليأخذ عنها طلاب العلم من الرجال والنساء على حد سواء(٣٩) كما أن ابن عساكر خصص جزءاً خاصاً لتراجم النساء في كتابه « تاريخ مدينة دمشق » ، ويبدو من ثنايا التراجم التي أوردها لبعض نساء عصره ـ وخاصة من أخذ عنهن ـ مدى تقديره لهن ٠ كما أن مشاركة المرأة في النشاط السياسي تبدو واضحة من خلال بعض التراجم التي ذكرها(٤٠) ٠

كما شاركت المرأة في ذلك العصر في تيار التصوف ، الذي أخذ يشتد تدريجياً في تلك المرحلة ، ودعمت هذا التيار بالمشاركة الفعلية فيه أو ببناء الخوانق والرباطات ، فقد بنين ستة رباطات وثلاث خوانق بدمشق كما مر معنا ٠ كذلك فانها شاركت في الحياة الاقتصادية والاجتماعية ببناء الحمامات والخانات ٠ ونطلع على مدى غنى بعضهن من كثرة الأوقاف التي أوقفنها على المنشآت الدينية ٠ ولعل في الكتابة الوقفية المنقوشة على باب المدرسة المرشدية والتي ما تزال موجودة حتى يومنا هذا في حي بين المدارس في الصالحية، دليل على ذلك ٠ وكذلك تدل الأوقاف الكثيرة التي أوقفتها ست الشام على مدرستها « المدرسة الشامية البرانية » التي كانت تعد« من أكبر المدارس وأعظمها وأكثرها فقهاء وأكثرها أوقافاً »(٤١) ٠

ونلاحظ من الدراسة الاحصائية السابقة ، الدور الكبير الذي لعبته نساء الأسرة الأيوبية في اغناء دمشق بالمنشآت الدينية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية ، ونرى أن معظم الأبنية التي مرت معنا قد بنتها نساء من الأسرة الأيوبية الحاكمة ٠ وكانت عصمة الدين خاتون بنت معين الدين أنر ـ زوجة نور الدين ، والتي تزوجها بعد وفاة نور الدين صلاح الدين ـ أكثرهن بناء ،فقد أقامت مدرسة وتربة وخانقاهاً وخاناً ٠ أما أختا صلاح الدين : ست الشام ،وربيعة خاتون ، فقد بنت الأولى مدرستين وخانقاهاً وحماماً وبنت الثانية مدرسة ٠ وكذلك فان ابنة أخيه شاهنشاه ، عذراء أنشأت مدرسة ورباطاً وحماماً ٠ وزوجة أخيه هذا أنشأت مدرسة ٠ وزهرة خاتون ابنة الملك العادل أبي بكر محمد أخي صلاح الدين ، لها بدمشق مدرسة ورباط ٠ وعتيقة الملك العادل هذا « أرغوان الحافظية » أنشأت تربة ٠ وزوجة الملك المعظم عيسى أنشأت مدرسة ٠ وابنته خديجة خاتون أنشأت مدرسة أخرى ٠ وزوجة الملك الأشرف موسى « تركان خاتون » أنشأت مدرسة ورباطاً ، وبنات الملك الكامل أقمن تربة لأبيهن ٠

نستخلص من هذا كله أن المرأة قد اضطلعت بدور فعال في عملية البناء الحضاري الكبير الذي شهدته دمشق خلال العهد الأيوبي ، وأنها وقفت الى جانب الرجل وشاركته في عملية البناء هذه كزوجة وأم وأخت وعالمة ومربية و « بانية » ، ولم تكن ذلك الانسان السلبي الذي لا دور له في الحياة ٠

الحواشي :

١ ـ الدكتور عبد النعيم محمد حسنين : ايران والعراق في العصر السلجوقي . بيروت ، ١٩٨٢ ، ص ١٩٣ .
٢ ـ الدكتور صلاح الدين المنجد : ولاة دمشق في العهد السلجوقي (نصوص مستخرجة من تاريخ دمشق الكبير للحافظ ابن عساكر) . بيروت ، ط ٣ ، ١٩٨١ ، ص ١٠ .
٣ ـ المصدر السابق ، ص ١٣ ـ ١٦ .
٤ ـ H. Laoust : La Profession de foi d'Ibn Batta, Institut Français de Damas, 1958; p. CXIII.
٥ ـ ابن شداد : (عزالدين ، المتوفى عام ٦٨٤ هـ) ،الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة ، (قسم دمشق) ، تحقيق الدكتور سامي الدهان . المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق ، ١٩٥٦ ، ص ٢٠٥ . النعيمي : (عبدالقادر ، المتوفى عام ٩٢٧ هـ) ، الدارس في تاريخ المدارس ، تحقيق الأمير جعفر الحسني ، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ، ١٩٤٨ ، ج١/ ٥٠٧ .
٦ ـ ابن شداد : الأعلاق الخطيرة (قسم دمشق) ص٢١٩،النعيمي : الدارس : ١ / ٥٦١
J. Sauvaget : Les Monuments Historiques de Damas, Beyrouth, 1932, p. 55 [M.H.D. وسنرمز له]
Les Monuments Ayyoubides de Damas, Liv. I, Paris, 1938. pp. 27-40. [M. A. D. وسنرمز له]
٧ ـ ابن شداد : الأعلاق الخطيرة (قسم دمشق) ص ٣٦١، النعيمي : الدارس : ١ / ٣٧٣
J. Sauvaget : M.A.D., II, pp. 57-63.
٨ ـ ابو شامة : (شهاب الدين عبدالرحمن بن اسماعيل،المتوفى عام ٦٦٥ هـ/١٢٦٨ م) ، ذيل على الروضتين ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ١١٩ ، ١٥٠ . النعيمي : الدارس : ١ / ٢٧٧ .
E. Herzfeld, Damascus : Studies in Architecture-III-, Ars Islamica, Vols XI-XII, 1946, p. 38.
٩ ـ ابن شداد : الأعلاق الخطيرة (قسم دمشق) : ص٢١٢ . النعيمي : الدارس : ١/٥٦٥ . عبدالقادربن بدران : منادمة الاطلال ومسامرة الخيال ، نشره زهير الشاويش . دمشق ، ١٣٩٧ هـ/١٩٦٠ م ، ص ١٩٤ .
١٠ ـ ابن طولون : (شمس الدين محمد ، المتوفى عام ٩٥٣هـ) : القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية ، تحقيق محمد احمد دهمان ، دمشق ، ١٩٤٩ ، ج ١/٦١ ـ ٦٣ ، ٢٥٨ . النعيمي الدارس : ١/٥٩٢ . ابن عبدالهادي ، (يوسف ، المتوفى عام ٩٠٩ هـ) : ثمار المقاصد في ذكر المساجد ، تحقيق الدكتور اسعد طلس ، بيروت ، ١٩٤٣ ، ص ١٥٥ وذيل ثمار المقاصد : ص ٢٤٩ .
١١ ـ النعيمي : الدارس : ١/٣٠١ ، العلموي : مختصر تنبيه الطالب وارشاد الدارس الى أحوال دور القرآن والحديث والمدارس . تحقيق صلاح الدين المنجد ، مطبوعات مديرية الآثار القديمة العامة بدمشق ، ١٩٤٧ ، ص ٤٨ . وسنرمز له ب (مختصر الدارس) . بدران : منادمة الأطلال : ص ١٠٦ .
١٢ ـ ابن ابراهيم الحنبلي : (المتوفى عام ٨٧٦ هـ) : شفاء القلوب في مناقب بني أيوب ، تحقيق ناظم رشيد ، بغداد ، ١٩٧٨ ، ص ٢٣٠ . النعيمي : الدارس : ٢/٧٩ . ابن طولون : القلائد : ص ١٥٦ .
Herzfeld : Damascus, p. 9
١٣ ـ ابن شداد : الأعلاق الخطيرة (قسم دمشق) : ص٢٢٣ . النعيمي : الدارس : ١/٦٠٤ . ابن طولون :القلائد ص ١٤١ ـ ١٤٢ . العلموي : مختصر الدارس : ص ١١١ .
١٤ ـ ابن شداد : الأعلاق الخطيرة (قسم دمشق) : ص ٣٦٢ . النعيمي : الدارس : ١/٢٣٦ . بدران : منادمة الأطلال : ص ٩٧ .
١٥ ـ ابو شامة : ذيل الروضتين ، ص ١٧٢ . النعيمي :الدارس : ١ /١٢٩ . ابن طولون : القلائد : ١/١٠٢ ، ٢٥٨ ، ٣٦٦ . Herzfeld : Damascus, p. 12
١٦ ـ ابن شداد : الأعلاق الخطيرة (قسم دمشق) : ص٢٢٨ . النعيمي : الدارس : ١/٥٧٦ . ابن طولون :القلائد ص ٢٥٨ . بدران : منادمة الأطلال : ص ٢٠ . Sauvaget : M.H.D., p. 103
١٧ ـ النعيمي : الدارس : ٢/١١٢ ، ابن طولون : القلائد: ص ٨٤ ، بدران : منادمة الأطلال : ص ٢٤٨ .

١٨ ـ ابن شداد : الأعلاق الخطيرة (قسم دمشق) : ص٢٤٣ ، النعيمي : الدارس : ٣٦٨/١ ، العلموي : مختصر الدارس : ص ٥٨ ، صلاح الدين المنجد : خططدمشق، بيروت ، ١٩٤٩ ، ص ٨٠ .

١٩ ـ ابن شداد : الأعلاق الخطيرة (قسم دمشق) : ص ٢٤٤ ، النعيمي : الدارس : ٣١٥/١ ، ٣٣٧ ، بدران :منادمة الاطلال : ص ١٠٩ ، ١١٥ .

٢٠ ـ أبو شامة : الروضتين في أخبار الدولتين ، بيروت ، بدون تاريخ ، ٦٦/٢ . ابن كثير : البداية والنهاية في التاريخ ، طبعة دار السعادة بمصر ، بدون تاريخ ، ٣١٧/١٢ . النعيمي : الدارس : ٢٤٤/٢ . ابن طولون : القلائد : ص ٥٥ ـ ٦٠ ، ٢٠٩ ، ٢٥٨ . Sauvaget : M.H.D., p. 94

٢١ ـ ابن طولون : القلائد : ص ٢٣٤ .

٢٢ ـ ابن طولون : القلائد : ص ٢٣٥ .

٢٣ ـ أبو شامة : ذيل الروضتين : ص ١٦٦ ، النعيمي :الدارس : ٢٧٧/٢ .

٢٤ ـ ابن كثير : البداية والنهاية : ١٨٠/١٣ ، ابنطولون: القلائد : ص ٢١٧ ، النعيمي : الدارس : ٢٤٣/٢،المنجد: خطط دمشق : ص ٩٤ . Sauvaget : M.H.D., p. 13. Herzfeld : Damascus, p. 63.

٢٥ ـ ابن شداد : الأعلاق الخطيرة (قسم دمشق) : ص ١٩٦ ، النعيمي : الدارس : ١٩٤/٢ .

٢٦ ـ ابن شداد : الأعلاق الخطيرة (قسم دمشق) : ص١٩٦ ، النعيمي : الدارس : ٤٣١/١ ، ١٨٤/٢ ، بدران : منادمة الأطلال : ص ١٣٧ ، ٢٩٧ .

٢٧ ـ ابن شداد : الأعلاق الخطيرة (قسم دمشق) : ص ١٩٦ ، النعيمي : الدارس : ١٩٤/٢ ، العلموي : مختصر الدارس : ص ١٦٢ .

٢٨ ـ ابن شداد : الأعلاق الخطيرة (قسم دمشق) : ص١٩٦ ، النعيمي : الدارس : ١٩٣/٢ ، العلموي : مختصر الدارس : ص ١٦١ ، بدران : منادمة الأطلال : ص ٢٩٦ .

٢٩ ـ العلموي : مختصر الدارس : ص ١٦٣ .

٣٠ ـ ابن شداد : الأعلاق الخطيرة (قسم دمشق) ص ١٩٥ ، النعيمي : الدارس : ١٩٣/٢ .

٣١ ـ ابن شداد : الأعلاق الخطيرة (قسم دمشق) :ص ١٩٢، النعيمي : الدارس : ١٤٤/٢ .

٣٢ ـ ابن شداد : الأعلاق الخطيرة (قسم دمشق) : ص ١٩٢ ، النعيمي : الدارس : ١٦٨/٢ ، العلموي : مختصر الدارس : ص ١٥١ ، بدران : منادمة الأطلال : ص٢٨٤ .

٣٣ ـ ابن شداد : الأعلاق الخطيرة (قسم دمشق) : ص١٩١ ، النعيمي : الدارس : ١٤٣/٢ ، أحمد بن زفر الاربلي: مدارس دمشق ودور حديثها وخوانكها وربطها وجوامعها ، تحقيق : محمد أحمد دهمان ، في كتاب « في رحاب دمشق » ، دار الفكر ، دمشق ، ١٩٨١ ، ص ٧٩ .

٣٤ ـ الاربلي : المصدر السابق ، ص ٨٦ .
M. Écochard : M.A.D. Liv. II, p. 93.
M. Écochard et C. le Coeur : Les Bains de Damas, Institut Français de Damas, deuxième partie, p. 23-26.

٣٥ ـ ابن شداد : الأعلاق الخطيرة (قسم دمشق) : ص ٢٩٢ ، الاربلي : المصدر السابق : ص ٨٦ .

٣٦ ـ F. Yahya : Inventaire archéologique des carvanserails de Damas, Thèse dactylographiée, Aix-en-Provence, 1979, p. 249.

٣٧ ـ ابن ابراهيم الحنبلي : شفاء القلوب : ص ٢٣٠ .

٣٨ ـ النعيمي : الدارس : ٨٢/٢ .

٣٩ ـ الدكتور سعيد عبدالفتاح عاشور : بعض اضواءجديدةعلى ابن عساكر والمجتمع الدمشقي في عصره ، كتاب مؤتمر ابن عساكر ، ١٩٧٩ ، ص ٢١٨ .

٤٠ ـ عاشور : المصدر السابق : ص ٢١٩ ، ٢٢١ .

٤١ ـ النعيمي : الدارس : ٢٧٧/١ .

شمس الدين سامي فراشري
الرائد الأول في البلاد الإسلامية لقاموس الاعلام

عدنان مردم بك

□ تمهيـــد :

المغمورون من الرجال في كل عصر كثيرون ، ومرد هذا ، يعود الى عوامل عديدة ، منها سياسية ، ومنها اجتماعية ، ومنهـــا يعود الى سوء الطالع .

فعامل السياسة ، له دوره الفعال ، وأثره الكبير ، الذي لا ينكر أهميتـه ، فمذهب الامام أبي حنيفة النعمان على جلالة مذهبه لم يكن انتشاره من باب الصدف ، وانما يعود الى تلميذه أبي يوسف الذي كان قاضياً أيام الخليفة المهتدي العباسي والخليفـة هـرون الرشيد ، وهما من علمت من الخلفاء العظام .

فأبو يوسف هو الذي قام بتوطيد المذهب الحنفي مع الامـام محمد تلميذ أبـي حنيفة النعمان أيضاً في حين أن الامام الأوزاعي الذي لا يقل شأناً ومنزلة عن الامامـين أبي حنيفة والشافعي ، لم يرزق بتلامـذة وأنصار مهدوا لانتشار مذهبـه على جلالة منزلتـه ، وانما كانوا عامـلا على ضيـاع مذهبه واندثاره لعدم تحمسهم لـه . وقديماً قيل : زمر الحي لا يطرب ، وأول من ضيعه الشاميون وهم خاصته .

ولا بأس بايراد نبذة عـن حياة الاوزاعي .

هو عبدالرحمن بن عمرو الأوزاعي من قبيلة الاوزاع ، امام الديار الشاميـة في الفقه والزهد ، وأحد الكتاب المترسلين ولد في بعلبك « وهي من الشام » سنة ٨٨ ونشأ في البقاع ، وسكن بيروت وتوفي بها في سنة ١٥٧ .

له كتاب السنن في الفقه والمسائل ، ويقدر ما سئل عنه بسبعين ألف مسألة أجاب عليها كلها ، وكانت الفتيا ، تدور بالأندلس على رأيه الى زمن الخليفة الحكم بن هشام، ولأحد العلماء كتاب محاسن المساعي في مناقب الأوزاعي ، نشره الأمير شكيب ارسلان ،ولم يعرف مؤلفه ·

فمن سوء حظ الأوزاعي ، أنه لم يرزق بتلامذة مخلصين شأن الامامين أبي حنيفة والشافعي ·

وأن سوء الحظ هذا ، كان من شأن الكاتب الكبير أبي حيان التوحيدي ، اذ وجد زمن الوزيرين ابن عباد والصاحب بن عباد، وهما كاتبان كبيران لهما طريقة خاصة في زمنهما فتنت الناس واستحوذت على اعجابهم، بالاضافة الى انهما وزيران كبيران والسلطة في أيديهما والمتزلفون كثيرون في كل عصر ·

جاء أبو حيان يبغي التكسب من الوزيرين وهو أجلّ منهما قدراً في فن الكتابة والتأليف ، ولكنهما تنكرا له حسداً وحقداً وعهدا اليه بوظيفة ناسخ ، وكانا يقتران عليه سبل العيش حتى ضاق بهما ذرعاً ، واستعفى من الوظيفة ، وعاد الى بغداد خائباً ، صفر اليدين ·

لم يرزق أبو حيان على جلالة قدره الحظ ، فكسدت كتبه وهي تشهد له بالتفوق ورسوخ القدم بالمعرفة مما دعاه الى جمعها واعمال النار بها ، حتى لا ينتفع أحد بها من بعده ·

ولم يصل لنا من كتبه العديدة الا نتف قليلة منها : كتاب المقابسات ، وكتاب مثالب الوزيرين وكتاب الامتاع والمؤانسة ، وهي كتب جليلة تشهد له بجلالة القدر في الكتابة·

★ ★ ★

وما حل من سوء الطالع بالامام الأوزاعي وأبي حيان التوحيدي ، أصاب رشاشه وصيبه العالم المؤرخ شمس الدين سامي فراشري (الالباني) ، الكاتب الكبير ، والحجة اللغوي ·

(ولد سامي فراشري سنة ١٨٥٠ في قرية فراشر FRASHER في جنوب البانيا ، في عائلة تميزت بدورها الكبير في النهضة القومية الالبانية · وقد تميز سامي فراشري منذ طفولته باهتمامه باللغات والثقافات الكلاسيكية ، حتى أنه حين ذهب الى استنبول في الحادية والعشرين من عمره كان يعرف العربية والتركية والفارسية واليونانية والفرنسية والايطالية ويتكلمها بطلاقة، بالاضافة طبعاً الى لغته الالبانية · وخلال اقامته الطويلة في عاصمة الامبراطورية العثمانية ، التي امتدت الى وفاته سنة ١٩٠٤ ، ألف حوالي ستين كتاباً

في مختلف اللغات ، وفي مختلف مجالات الثقافة • فبعد سنة من اقامته في استنبول نشر رواية « عشق طلعت وفتنة » ، التي تعتبر أول رواية في الأدب التركي ، ونشر بعدها عدة مسرحيات رائدة ، قبل أن يلتفت الى الأبحاث اللغوية والأدبية والتاريخية • وقد توج حياته بعمله الموسوعي الضخم « قاموس الأعلام » بأجزائه الستة التي صدرت في استنبول خلال ١٨٨٩ ـ ١٨٩٨ ، والتي تضمنت حوالي خمسة آلاف صفحة من القطع الكبير •

كان سامي فراشري قد تعلم العربية في طفولته ، ولكن معرفته باللغة العربية وثقافتها قد تعمقت كثيراً في استنبول حتى أنه ألف عدة كتب حول اللغة العربية وأدبها ، أو في اللغة العربية • وتجدر الاشارة هنا الى أن سامي فراشري قد عمل في طرابلس الغرب خلال سنة ١٨٧٤ مديراً لتحرير جريدة الولاية « طرابلس الغرب » التي كانت تصدر بالعربية والتركية ، وخلال عمله نشر في هذه الجريدة كتابه « تاريخ طرابلس الغرب » ، كما أنه كتب خلال اقامته في طرابلس مسرحيته المشهورة « العهد » • أما فيما يتعلق بمؤلفاته في اللغة العربية وأدبها فيكفي أن نذكر هنا « القواعد الصرفية العربية » (١٨٨٧) و « القواعد النحوية العربية » (١٨٨٧) و « القاموس العربي التركي » (١٨٨٩) و « تطبيقات عربية » (١٩٠٠) و « منتخبات من أشعار علي بن أبي طالب » (١٩٠٠) ، فيما بقيت في مخطوطاته « منتخبات عربية » و « المعلقات السبع » الخ • وفي الواقع أن الكتيب الوحيد الذي صدر له في اللغة العربية هو « همة الهمام في نشر الاسلام » ، يدل على مدى سيطرة سامي فراشري على اللغة العربية • فباستثناء العنوان والمقدمة ، التي يبدو فيها مجاملة المؤلف للاسلوب السائد حينئذ ، نجد أن بقية الكتب تتميز بأسلوب عربي متقدم على عصره •

ومن ناحية أخرى ، فان مؤلفات سامي فراشري ، بالاضافة الى مقالاته الكثيرة التي نشرت له في الصحف والمجلات ، تكشف بوضوح عن مدى معرفته بالتاريخ الاسلامي ، وبشكل عام بالحضارة الاسلامية ، التي خصص لها كتابه « المدنية الاسلامية » الذي صدر في استنبول عام ١٨٨٥ •) (١)

فالمطالع لسيرة الكاتب شمس الدين سامي فراشري ، لا يسعه الا احناء الرأس اجلالا له •

ولكن العجب أن يبقى غفلا منسياً وقاموس الأعلام وحده ثبت ناطق على جليل عمله ، اذ كان له فضل السبق على كل من أتى بعده ممن حذا حذوه ، فمعجمه طبع سنة ١٨٨٩ ميلادية أي في أواخر القرن التاسع عشر • وهو ترجمة لجميع الأعلام في الشرق والغرب الذين عاشوا في البلدان الاسلامية ، سواء أكانوا رجال فكر أم حكاماً أم قواداً مدنيين أم عسكريين ، مسلمين أم غير مسلمين منذ العصور القديمة حتى يوم وفاة المؤلف •

والمؤلف ذكر في مطلع الجزء الأول من قاموس الأعلام «إنه أتى على ذكر كافة الأقوام من أنبياء وخلفاء وصحابة وتابعين ورجال حديث وأبطال وملوك وأمراء ووزراء وعلماء وفقهاء ، ورجال دين ، ومؤرخين وفلاسفة وأشخاص أسطورية ، في الشرق والغرب ، قديماً وحديثاً ، من تفصيلات تاريخية وجغرافية على حروف الهجاء ·

ولقد كان المؤلف ، دقيقاً في تراجمه التي جاء بها ، منقباً للنصوص ، متحرياً للحقيقة· ولقد أتى المؤلف في اعلامه بفتح جديد لاينكره عليه ، الا جاحد أو جاهل ·

وكان لقاموسه في شتى البلاد الاسلامية الأثر الحميد في نفوس المطالعين · لكن سوء حظ المؤلف ان جاء مصطفى أتاتورك رئيس جمهورية تركية وأبطل الأحرف العربية ، مستعيضاً عنها بالأحرف اللاتينية ، الأمر الذي أسدل الحجاب على هذا العمل الجبار ، اذ لم يُنقل هذا القاموس الى التركية الحديثة ، مما جعله نسياً منسياً(٢) ·

وحدث أن كنت أتحدث مع الصديق المرحوم الشاعر أنور العطار منذ عشر سنوات ونيف عن عظمة القاموس الذي قام به الأستاذ شمس الدين سامي ، فقال لي الأستاذ العطار رحمه الله : انه عاتب الأستاذ خير الدين الزركلي صاحب قاموس الأعلام الحالي ، على اهماله في عدم ادراج الكاتب شمس الدين سامي فراشري الرائد الأول ، غير أن الاستاذ الزركلي نفى معرفته لقاموس شمس الدين سامي ، فأجابه الأستاذ العطار ، ان هذا لشيء عجيب ، اذ أن الأستاذ خير الدين الزركلي يتقن اللغة التركية والقاموس مطبوع ، ولا تكاد تخلو منه مكتبة من المكاتب في البلدان العربية والأوربية مما جعل الأستاذ الزركلي يلوذ بالصمت ·

★ ★ ★

ان الذين كتبوا عن هذا العالم الجليل شمس الدين فراشري في المراجع العربية قلة جداً ، اذ جاء ذكره في الموسوعة العربية الميسرة الطبعة الثانية ، وفي المنجد للآباء اليسوعيين قسم الأعلام ·

هذه لمحة خاطفة عن سيرة علم من الأعلام المغمورين وما أكثرهم عند شتى الأمم ·

عدنان مردم بك

الحواشي :

١ ـ راجع مجلة العربي العدد ٣٢٥ ديسمبر ١٩٨٥ عرض كتاب[همة الهمام في نشر الاسلام] للدكتور م. موفاكو .

٢ ـ (ومن المثير أن نذكر هنا أن المؤلف ، وعلى الرغم من حماسه هنا لتدوين لغات الشعوب الاسلامية بالحروف العربية، قد ارتد لاحقا عن موقفه ، الى حد أنه لعب دوراً مؤثراً في التخلي عن الحروف العربية لصالح الحروف اللاتينية في أهم تجربتين : العثمانية والالبانية . وفي الواقع لقد كان سامي فراشري قبل تاليف هذا الكتاب يتطلع الى أن تكتب لغته القومية (الالبانية) بالحروف اللاتينية . وفي هذا الاتجاه كان قد نشر مقالا في جريدة « صباح » خلال آذار ١٨٧٦ ، يطالب فيه بوضوح أن تكتب اللغة الالبانية بالحروف اللاتينية . وبعد عدة سنوات أي في ١٨٧٩ أسس في استنبول مع بعض الشخصيات القومية الألبانية « رابطة نشر الكتب الألبانية » التي كان رئيساً لها . وقد تبنت هذه الرابطة في السنة ذاتها الحروف اللاتينية كاساس للغة الالبانية،وكان لنشر الكتب في هذه الأبجدية ضجة كبيرة في عاصمة الامبراطورية العثمانية ، حيث اعتبرت هذه البادرة « تهديدا لسلامة الامبراطورية العثمانية ولوحدة الاسلام » . وفيما يتعلق باللغة التركية أيضا كان سامي فراشري أول من طرح بشكل علني التخلي عن الحروف العربية ، ووضع أبجدية لاتينية للغة التركية ، وذلك في مقدمته للقاموس الفرنسي التركي التي كتبها في آذار ١٨٨٣ .

قد لا يبدو من المستغرب أن يعود سامي فراشري بعد سنة واحدة من هذا ، أي في عام ١٨٨٤ ، الى التعبير عن موقف آخر في كتيبه الذي نشره حينئذ في اللغة العربية . الا أن هذا يبدو كموقف لحظي فقط ، لأن المؤلف سرعان ما تناساه في أعماله اللاحقة .) المرجع السابق .

العلاّمة الشيخ أحمد محمد حيدر وكتبه التراثية الفكرية

فاطمة عصام صبري

– ١ –

في البلاد العربية تسلسل لاينقطع بين رجال العلم والفكر العربي الذين يصلون الماضي بالحاضر والذين يؤكدون القيم الرفيعة في التراث الانساني التقدمي . وهؤلاء ينبتون من أسر عريقة كما تنبت الأزهار البديعة ذات الشذا الفاغم فينصرفون الى الفكر والتزود بزاد المعرفة الانسانية الواسعة حتى يصلوا الى ذرا عالية في العرفان والنظر الشمولي الواعي .

من هؤلاء العلامة الشيخ أحمد محمد حيدر . فقد ولد في قرية « حلة عارا » من منطقة جبلة عام ١٣٠٨ هـ/١٨٨٨ م فأتقن لغته العربية كما درس التركية التي أجادها ثم عكف على دراسة الفقه والتصوف والفلسفة كما جاءت في التراث العربي الاسلامي المؤثل . وكذلك قرأ الفكر الغربي الحديث مترجماً . وقد شهد الشيخ الحكيم انقشاع الحكم العثماني وتأسيس الحكم العربي غب الحرب العالمية الأولى ثم غشيان الانتداب الفرنسي على سورية وتجزؤ بلاد الشام تحت القوتين الغربيتين فرنسة وانكلترة . فناضل الانتداب الفرنسي نضالاً مستمراً الى جانب بحوثه الفكرية ، كما ناضل بهذه البحوث ضباب الجهل والتأخر بين أفراد المجتمع . وكان من ثمرات هذا النضال كتب تتناول التراث العربي الاسلامي تؤكد مافيه من قيم راقية وكتب تدفع غواشي الجهل عن الدهماء وبقيت هذه الأعمال مخطوطة متوارية الى أن أتيح لها لجنة احياء تتناولها وتمسح عنها الغبار وتنشرها محققة كاملة . وقد صدر عن اللجنة كتاب « التكوين والتجلي » ١٩٨٦ بعد أن صدر له « ما بعد القمر » . (الطبعة الثانية ١٩٨٤) .

أما الكتاب الأول فينضوي في نطاق العرفان والفلسفة الصوفية ويتألف من أربعة عشر باباً هي : ١ ـ بدء التكوين ٢ ـ الحركة والسكون ٣ ـ الاسم ٤ ـ الوجود والصورة

٥ ــ عالم الغيب ٦ ــ التشخيص ٧ ــ أسرار الرحم ٨ ــ القاذورات ٩ ــ الصدق والكذب ١٠ ــ كتاب الله ١١ ــ الأيام ١٢ ــ الشمس والقمر ١٣ ــ وحدة الوجود ١٤ ــ الباطن والظاهر .

على أن هذا العرض العام لا يكشف عن دقائق كل باب من هذه الأبواب حيث نجد من الانتباهات والملاحظات والاشارات حقائق وبدائع ورقائق كلها في مجموعة لا تكاد توجد في غيرها وكلها قد تأملها العقل العربي قديماً وعالجها بالدراسة الأصيلة والنظر الحصيف .

يشتمل الباب الأول مثلا على الصفات الابداعية ، والحقيقة المحمدية ، واللوح والقلم ، والعرش والكرسي ، وتنزيه النبي عن الصورة ، كما يشتمل الباب الثالث على الاسم الجامع ، والاسم الأحد ، والاسم والفعل ، والسر المستسر ، والصفة والذات والصفات . ويشتمل الباب الرابع على معاني الصورة ، والرؤية والنور ، والتجلي ، والتشبيه والتحول ، وامكان الرؤية ونظرة في الصورة من جهة الجميع ، والصورة والانسان ، وتحقيق التجلي في الصورة ، والتنزيه ، والتنزيه وحصر الصفه والذات ، والتنزيه والتوسط ، وهكذا في بقية الأبواب يجد القارىء فيها جميعاً قضايا فكرية عرفانية مفيدة .

وانما ذكرنا هذه الأمثلة لنبين فائدة هذه البحوث وأهميتها في الفلسفة الاسلامية الواسعة التي لم ينقطع تواصلها في غمار الزمان وأطواء الأحقاب ، فكأنها مغروسة كالأعلام في ربوع هذه البلاد الروحية المتجهة أبداً نحو العلاء والتقدم على الرغم من صروف الأيام وتقلبات الحكام .

وأما الكتاب الثاني فهو أقل امعاناً في الفلسفة العرفانية وهو يكافح التأخر عند الدهماء ويعلن أن الدين لا يمنع التقدم بل يحث عليه ، وان كل كشف علمي حديث أو فلسفة جديدة متزنة وجادة يمكن أن نجد لعناصرها مستنداً في الدين والقرآن الكريم . ويرى قارىء الكتاب أن مؤلفه مطلع على هذه الفلسفات والنظريات العلمية الحديثة فهو يتداول مصطلحاتها ويعرض مضامينها ويتفهم مراميها حق التفهم .

وهكذا يحق لنا أن نشيد بهذا المفكر التراثي الذي يجمع فكره بين المعارف التليدة والكشوف العلمية الطريفة اشادة تدفع الى دراسة كل باب من أبواب كتبه والى تفهم مضمونه والى ما قد يثيره من مناقشات تدخل في نطاق العلم العرفاني المؤثل أو في الابستيمولوجيا الحديثة .

لقد استأثر بالشيخ العلامة ربه في آذار عام ١٩٧٥ عن عمر ناهز السابعة والثمانين قضاه في البحث والعلم والتأمل وجهاد النفس وجهاد المستعمر وترك وراءه ثروة فكرية بالغة .

ذلك أن الحضارة العربية الاسلامية قد استوعبت أربعة عشر قرناً وما تزال تنبض بالخصب والعطاء وتحث على الجهد والتقدم . نبغ فيها من أفذاذ العلماء والمفكرين

والفلاسفة والأدباء والشعراء والمؤرخين والجغرافيين والأطباء والفلكيين ما لا حصر له · يضاف الى ذلك ماتلقفته تلك الحضارة من علوم القدماء وأثارهم كاليونان والفرس والهنود والسريان والرومان والمصريين وغيرهم ومن دياناتهم ونزعاتهم الفلسفية وقد أضاف العرب المسلمون الى تلك المكاسب علومهم وفنونهم وآثارهم وثمرات قرائحهم وحصائل أفكارهم ومكاسب اجتهادهم ،ولم يكن في هذا الاتساع بد من تفاوت وجهات النظر واختلاف مناهج الاجتهاد وتفاوت المبادىء والمصادرات التي يبنى عليها الاجتهاد · ولكن شيئاً واحداً بقي طابع الحضارة العربية الاسلامية وسمتها الأصيلة وهو حب العلم واعتبار طلبه ونشره فريضة على كل مسلم ومسلمة · وهكذا انصرف أصحاب العقول والقرائح والمواهب الى تحصيل العلوم بأنواعها كل حسب طاقته ووسع جهده كما انصرفوا الى التحلي بأخلاق العلماء الذين هم في الاعتبار الاسلامي ورثة الأنبياء· وهكذا يطالعنا المرحوم أحمد محمد حيدر بمثال البحاثة الدؤوب والعلامة النحرير والمفكر الألمعي الذي تدارس الكتب التراثية وتعمق في علومها ولا سيما الكتب الدينية والفلسفية والصوفيه على اختلافها وسعى الى تفهم اصعب ما طرحته تلك الكتب من مقولات والى محاولة جلائها وعرض أغراضها ومقاصدها وبيان رأيه فيها · فنجد في كتاباته فنوناً من تلك البحوث وأصنافاً من آراء الأعلام الذين زاولوها وتفوقوا في ميادينها مع تمسك بنصوص القران الكريم ومرامي السنه الشريفة واقوال الائمة واراء العارفين ومع تفتح لكل راي جديد حصيف ونظر تقدمي طريف · هذا واللغة العربية في بيانها المتشعب الواسع تتيح للباحث اختيار الدلاله الحقيقيه او المجازيه او التلميح او الكنايه او الاستعارة وما الى ذلك · ومن المعروف ان الفلسفة متصلة أعمق الاتصال باللغة واساليب بيانها· والعلامة أحمد محمد حيدر ممن ملكوا كالعلماء المتقدمين ناصية اللغة وأجادوا التعبير فيها· ثم انه أكب على العلوم العصرية كما سلف واطلع على مضامينها ولا سيما ما تعلق من نتائجها بالفلسفه فتوج بهذا الاطلاع ثقافته التراثية الأصيلة ·

ويخيل الينا ونحن ندرس نظريات الحضارة العربية الاسلامية وأعلامها الأفذاذ أننا كمن ينظر في السماء الصافيه ليلا فتبهره بروج النجوم وتلألؤها وغزارة أعدادها · ولكنها على الرغم من الكثرة والغزارة والتألق الذي يأخذ بمجامع القلوب تشير الى وحدة النظام السماوي وجماله الأصيل العميق · وكذلك شان الباحث العربي اذا نظر الى أولئك الأعلام وتأمل نظرياتهم ومذاهبهم وآرائهم راعه كثرتها وتألقها وجمال تكوينها ولكنها كلها تدل على وحدة الحضارة العربية الاسلامية الراسخة في أعماق الزمان كما هي راسخة في أرجاء الأرض وآفاق السماء ·

ان العلامة أحمد محمد حيدر يمضي على ميلاده في العام القادم مائة سنة · وستكون تلك مناسبة جميلة لاقامة ندوة تبحث آراءه وتعرض أفكاره · ولعل كتباً أخرى تكون قد صدرت عن مخطوطاته فتزيد أفكاره جلاء وآراءه تألقاً لأن كتب كل عالم نحرير وفيلسوف كبير يشرح بعضها بعضاً ويزيده توقداً وومضاً ·

- ٢ -
الشيخ محمد علي طه الدرة وكتب « الآلات»

الى جانب هذا التواصل في العلم العرفاني والفلسفة الاسلامية الواسعة نجدعلماء عكفوا على دراسة ما يدعى في التراث بالآلات أي علوم اللغة العربية • ذلك أن الشعب العربي مفطور على حب العلم والسعي في طلبه سواء كان ذلك في المدارس والمعاهد الرسمية أو الهيئات والحلقات الخاصة أو باعتماد النفس والسهر والتثقيف الذاتي • ومن أبرز هؤلاء الذين اعتمدوا على أنفسهم درسوا ودرّسوا في حلقات المساجد علوم الآلات وألفوا فيها الشيخ محمد علي الدرة من مدينة حمص • وقد عمد هذا المؤلف الفاضل الى المعلقات العشر فتناول اعرابها جميعاً مع شرح مفرداتها ومعاني أبياتها في خمسة أجزاء بعنوان « فتح الكبير المتعال اعراب المعلقات العشر الطوال » وللشيخ كتب أخرى مطبوعة مهمة تفيد طلاب المدارس الثانوية وكليات الجامعات الذين يهتمون باللغة العربية وهذه الكتب هي :

١ ـ فتح القريب المجيب اعراب شواهد مغني اللبيب •

٢ ـ فتح رب البرية اعراب شواهد جامع الدروس العربية •

٣ ـ تفسير القرآن الكريم واعرابه ـ أخذ المؤلف الآيات آية آية فبيَّن أسباب نزولها وشرح كلماتها كلمة كلمة وأوضح الوجوه البيانية فيها ثم أعربها بالتفصيل •

٤ ـ أعاد طبع كتاب « قواعد اللغة العربية» تأليف حفني ناصيف وغيره مع شرح المعقد من ألفاظه والتعليق عليه والتوسع في شرح مبحث البلاغة فيه •

٥ ـ وللمؤلف كتاب « الحج والحجاج » شرح فيه الحج المبرور وشروطه وآدابه على المذاهب الأربعة •

- ٣ -

صدرت كتب أخرى تتعلق بالتراث الاسلامي واللغة العربية في باكستان أهمها كتاب « مقصود المؤمنين » لبايزيد الانصاري حققه الدكتور ميرولي خان المسعودي وهو من منشورات مجمع البحوث الاسلامية في اسلام آباد ١٣٩٥/١٩٧٥ وقد وصل الينا متأخراً • وكتاب « الرسالة المحمدية » للشيخ السيد سليمان الندوي صدر عن الجامعة الاسلامية العالمية في اسلام آباد ١٣٠٦/١٩٨٦ • والشيخ سليمان الندوي عالم الهند وعالم باكستان الأكبر توفي سنة ١٣٧٣ •

ومن الكتب اللغوية التي نشرها مجمع البحوث الاسلامية ١٩٧٧ « كتاب الانفعال » وهو من تأليف رضي الدين أبي الفضائل الحسن بن محمد بن الحسن الصغاني المتوفى سنة ٦٥٠ هـ حققه الأستاذ أحمد خان • جاء في مقدمته : هذا كتاب جمعت فيه ماجاء على « انفعل » مطاوعاً واخترعته فلم يدعِ لي ابتداعه ممارياً فيه ولا منازعاً ، وهو مما لم يسبقني اليه سابق فيما أعرف ، وان تبعني فيه تابع فعلى آثاري يدلف ومن بحاري يغرف • وقل ما يشذ عن كتابي هذا مما استعملته العرب من هذا الباب بمشيئة الله وعونه ولا يخرج عنه من ذلك الا ما استحدثه المولدون كقولهم : انحفظ وانقرأ وانكتب وأمثال ذلك مما لا يعتد بوجوده ولا يعبأ بكونه • والانفعال هو ما زيدت في أوله النون • رتبه على الحروف الأواخر في الأفعال •

نشاطات في خدمة التراث

اعداد: عبداللطيف أرناؤوط

توصيات الندوة العالمية لتاريخ العلوم عند العرب :

أقيمت في حلب الندوة العالمية الرابعة لتاريخ العلوم عند العرب ، التي نظمها معهد المخطوطات العربية ، ومعهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب خلال الفترة من ٢٢ الى ٢٦ شعبان ١٤٠٧ هـ الموافق ٢١ ـ ٢٥ نيسان ١٩٨٧ ·

وأسفرت الندوة عن التوصيات التالية:

١ ـ التأكيد على توصية سابقة ببذل الجهود لدى الجهات المعنية لاقامة اتحاد عربي لتاريخ العلوم ، تشارك فيه الدول العربية كافة ، وتدعو اليه المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ·

٢ ـ دعوة الدول العربية لانشاء مراكز في جامعاتها للبحث في تاريخ العلوم عند العرب·

٣ ـ السعي لتدريس مقرر (تاريخ العلوم عند العرب) في الجامعات العربية ·

٤ ـ الاحتفال بذكرى العالمين العربيين (ابن النفيس ، عبدالرحمن بن عمر الصوفي) خلال المؤتمر السنوي الحادي عشر لتاريخ العلوم عند العرب في العام المقبل ·

٥ ـ ضرورة المشاركة العربية الفعالة في المؤتمرات الدولية وبخاصة المؤتمر الدولي لتاريخ العلوم وفلسفتها ، وتشكيل لجنة تحضيرية للتنسيق بين المندوبين العرب لهذا المؤتمر ، بالتعاون مع المراكز الدولية المهتمة بهذا الموضوع ·

٦ ـ انشاء صندوق عربي مشترك لتمويل القيام بأبحاث علمية في مجال تاريخ العلوم ، ودعم المشاركة العربية في المؤتمرات الدولية ·

٧ ـ تكليف معهد التراث العلمي العربي بانشاء قاعدة معلومات لحصر المراكز التي تهتم بتاريخ العلوم عند العرب والعاملين في هذا المجال وابحاثهم وعناوينهم والمصادر اللازمه للبحث في المجالات المختلفة لتاريخ العلوم ·

٨ ـ السعي لدى المنظمات والمؤسسات العلمية العربية للعودة الى استعمال الأصل العربي للمصطلحات العلمية والعمل على توحيد استخدامها ·

٩ ـ العمل على كتابة موسوعة علمية حديثة عن التراث العلمي العربي في مجالات العلوم المختلفة يساهم فيها الاختصاصيون من العلماء والباحثين ·

١٠ ـ دعوة الباحثين والجامعات الى دراسة الكتب العلمية العربية التي ترجمت الى اللغات الأجنبية المختلفة في القرون الوسطى ، وبخاصة الكتب التي فقدت اصولها العربية ·

١١ ـ دعوة جامعة حلب والدول العربية والمؤسسات العالمية لدعم معهد التراث العلمي العربي مادياً بتخصيص ميزانية مستقلة للبحث العلمي وبطباعة النصوص المحققة ·

١٢ ـ دعوة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ودولة الكويت لدعم معهد المخطوطات العربية في الكويت دعماً مادياً ، يتناسب والمهام المنوطة به ·

١٣ ـ دعوة الدول العربية لدعم مكتب تنسيق التعريب التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ليقوم بمهمته بصورة أشمل ، مستعيناً بالمختصين ·

١٤ ـ التأكيد على توصية سابقة باعطاء أهمية خاصة للدراسات المتعلقة بعلم النبات والفلاحة والري للاستفادة منها في المناطق الجافة وفي مناطق حوض البحر الأبيض المتوسط ·

١٥ ـ دعوة الباحثين العرب في البلدان الأجنبية للتعاون مع معهد التراث العلمي العربي ومعهد المخطوطات العربية ·

★ ★ ★

□ التوصيات الختامية لندوة حطين الكبرى :

عقدت في دمشق بين ١١ ـ ١٣ تموز ١٩٨٧ [**ندوة حطين الكبرى**] · اشترك فيها محاضرون متميزون ، أثاروا النقاط الأساسية حول مرحلة هامة من التاريخ العربي ، ووضحوا المفاهيم المختلفة عن معركة حطين المجيدة ·

وقد ألقى الدكتور شاكر مصطفى المقرر العام للندوة ، التوصيات الختامية لندوة حطين ·· ومن أبرز ما جاء فيها :

[ان حطين ليست معركة في التاريخ فقط ولكنها أمل أمة في المستقبل · بهذا المعنى احتضنتها دمشق عاصمة صلاح الدين ، وبهذا المعنى بحثت ودرست واستعرضت

دروسها والأبعاد . ولم يكن في تخطيط هذه الندوة أن تكون أكاديمية بحتة أو قطرية محدودة أو تظاهرة اعلامية ،لهذا جاءت عربية شاملة في منظورها وعربية شاملة في بحوثها وحضورها وعربية شاملة في هدفها الآتي . ان حطين تعود اليوم الى الذاكرة العربية بقوة بقدر ما يشعر كل عربي ، بشراسة العدوان على أرضه وعلى مقدساته وقيمه بقدر تشابه الاحتلال الصهيوني في غزوه وعدوانه وأساليبه مع الاحتلال الفرنجي القديم بجميع ملامحه .

ان صلاح الدين ليس فرداً ولكنه روح أمة ممثلا في بطل ، وعنوان مقاومة يمتلىء كل يوم بمضمون جديد . وحطين التي بحثتها الندوة في تفاصيلها وظرفيتها التاريخية لم تكن اسهاماً فقط في بلورة منهجية علمية معمقة تشمل التاريخ العربي كله ، ولكنها كانت أيضاً دروساً للمستقبل ولمعركة المستقبل .

لقد نزل الاحتلال الصليبي هذه البلاد وهي على مثل التمزق الذي ينتاب الأمة العربية اليوم . نزل فكان همه احتلال الأرض واستغلال موقعها بين الشرق والغرب . كان غزواً استعمارياً مبكراً ، أي بثقافة غربية الى أرض الحضارات وبسكان غرباء من أركان الأرض الأربعة فانزلهم في أرض الشام . وبدعوى دينية فضحت الأيام زيفها . ورفض أهل هذه الأرض العربية الرفض القاطع ، هذه الفئة الأجنبية فبقيت حجرة غريبة مطوقة تسعين سنة حتى حطين فأنزلت بها الضربة القاصمة بتحرير القدس ثم حاصرتها مائة سنة أخرى في مواقعها الأخرى حتى طردتها الطرد النهائي .

ويلتفت العرب حولهم اليوم ليجدوا هذا الاستعمار الاستيطاني القديم يطل عليهم باسم جديد وان كان يحتفظ بكل استراتيجية ذلك الاستعمار الفرنجي القديم وبكل أساليبه الدعائية .

ولقد وضح في الندوة أن حطين ليست نصراً عفوياً أتى بمعجزة سماوية أو صدفة من قدر ولكنها كانت نهاية طريق طويل من المقاومة والجهاد ، زرع منذ اللحظات الأولى للاحتلال الصليبي بالجثث والأبطال والمعارك ولقد أقام العرب المسلمون حائط الدم بينهم وبين الصليبيين فلم يزيلوه الا بعودة الحق الى نصابه منذ حطين .

ووضح في الندوة أن المعركة ليست جيشاً فحسب ولكنها اعداد أمة الاعداد الكامل لموقف عز ولحظة مجد واسترداد حق . واذا تعب صلاح الدين ثم تعب ليصوغ حطين تخطيطاً وموارد ودبلوماسية وتحيناً للفرص . فان هذا يعني أن حطين الأخرى تحتاج الى أصناف هذا الجهد المضني ، وعلى مستوى العصر ، وتقنياته لتكون نصراً وتحريراً واقراراً للحق .

لقد أعقب حطين تحرير القدس . والقدس ليست أرضاً مقدسة فقط ولكنها قبلة صلاة وجهاد . واذا كان طريق صلاح الدين اليها قد بدأ من دمشق يوم اجتمعت اليه

قوى الاسناد من كل الأرض العربية بين المغرب واليمن الى العراق مادياً ومعنوياً فان الطريق المقبلة الى تحرير القدس انما من دمشق تبدأ · انها من خلال موقعها ، على خط المواجهة الصعب ومن خلال مسؤولياتها على خط البطولة الصعب · ذلك قدرها ولا خيار لها في هذا القدر · وحين نقول دمشق فانما نعني كل عاصمة عربية · نعني القاهرة وصنعاء والرباط كما نعني عدن والجزائر وبغداد وعمان وطرابلس والكويت والخليج وتونس والرياض والخرطوم وبيروت · نعني كل بلد عربي · كل قرية · كل حي · ونرى فيها جميعاً قوى الصدام وقوى الاسناد فليس ثمة صدر عربي أبعد من صدر على القنبلة الصهيونية وليس ثمة عزم أقل مسؤولية من عزم على المعركة · وليس المؤرخون الذين جملوا من يوم تحرير القدس (تشرين الأول) عيداً قومياً لهم هم وحدهم الذين ينتظرون وينظرون من خلال الغيب الى دمشق والى حطين الغد · ان العرب جميعاً وبفارغ الصبر ينتظرون وينظرون « ومهِّل الكافرين أمهلهم رويدا » ·

ووضح في الندوة أن الطريق الى حطين واحد هو طريق التوحد طريق التضامن الذي يتكامل ويشد بعضه بعضاً · ما هزمت أمة في هذه الأرض أيام الصليبيين الا حين هزمت أولا بالتمزق الداخلي ولم تستطع تحقيق النصر في حطين الا بعد أن حققت النصر الداخلي على ذاتها بالوحدة التي جمعت طاقاتها وسنابك خيلها ومضارب سيوفها ·

ان القيم الكبرى لا تقوم وحدها ولكن تقوم بترابط العصبة التي تحملها ·

لقد كانت حطين رد فعل الحضارة ضد البربرية الصليبية كما ان مقاومة الغزو الصهيوني اليوم هي رد فعل القيم الكبرى ضد الباطل · وكما لم يكن لصلاح الدين من خيار في معركة فرضها عليه الوجود الفرنجي فلا خيار لنا من معركة فرضها علينا الاحتلال الصهيوني الذي يستشري في الأرض ويعربد على الناس ·

ووضح في الندوة ان الجهاد ليس قتالا من أجل الباطل أبداً ولكنه صيحة الحق ضد الباطل · ودعوة الى رفض الظلم والاحتلال والى تحرير الأرض والدفاع عن العزة في الناس · بهذا المعنى حققت حطين الجهاد الأمثل وبهذا المعنى يجب أن يتحقق اليوم ·

ووضحت في الندوة وحدانية المعركة · كانت حطين معركة شاملة قامت بها كل نواحي الحياة معاً ، ثقافية كانت أم عسكرية واقتصادية كانت أم اجتماعية أم اعلامية للعلم مكانه فيها وللاعلام الحظ الوافي كما للسيف والدبلوماسية · ان تكامل الاعداد لها يسير في كل الخطوط لا على خط واحد ·

كما وضح أيضاً أنها قد لا تكون حطيناً واحدة ولكن حطينات وقد لا تكون في المثلث الأرضي الأقدس (اليرموك — حطين — عين جالوت) ولكن في أي مكان من الوطن العربي ومن المؤكد انها ستختلف سلاحاً وتنظيماً وتقنية وعملا عن كل ما عرفه الناس وعلى مستوى العصر وبقدرات جهنمية ولكن سوف تكون وان ضمها الغيب اليوم ·

ووضح من الندوة أن دراسة حطين ليست للتفاخر والتباهي ولكن لأنها رمز الاصرار على ما يجمع لا على ما يفرق وعلى ما يوحد لا على ما يشتت ، ولأن قائدها بطل الارادة الصلبة الذي عرف كيف يتخذ قرار المعركة على هدى من الوحدة التي صنع والقوة التي جمع والاستراتيجية التي وضع . ولم يفت من عضده تصرم الأعوام لأنه يعرف انه على الحق وان الحق راجع الى أهله ولو كره الكافرون .

واذا كانت حطين تتراءى اليوم حلماً في المستقبل فانما بدأت مشاريع الانسانية الكبرى أحلاماً ولا بد للشعوب من حلم يسمو بها من صغائر الواقع ويدفعها الى كبريات العزائم بالعمل الدائب وبالثقة بالذات وبالله .»

ان ذكرى موقعة حطين ليست بالذكرى العابرة وانما تقوم في الضمير العربي منذ كانت حطين وسوف تبقى ما دام في الأرض العربية احتلال أو عدوان أو استيطان واذا كان الاحتفال بمعركة حطين قد وصل الى هذا المستوى من الشمول والمشاركة على المستويات كافة والتأهيب المعنوي والأدبي الذي اتضح من خلال هذه الندوة فان هذه الذكرى سوف تتجدد لا في كل قرن مرة وليس في كل حول مرة وانما في كل يوم . وستبقى حطين الساحة التي نعيش عليها مكاناً ونحيا فيها زماناً . وان المشاركين في هذه الندوة قد قدموا من أبحاث ودراسات تاريخية موثقة يحفزهم في ذلك الشعور بالمسؤولية الكاملة لوضع حطين في مكانها الصحيح من مخططاتنا المصيرية . ان البحث عن الحرية لا يمكن أن يتم عن طريق الندوات والكلمات فحسب وانما يتم عن طريق العمل المؤمن والتحقيق الجريء . وان المشاركين في ندوة دمشق ليعربون عن أملهم الكبير في أن ذلك الالتفاف والتعاطف وتلك المشاركة الجدية التي قام بها رجال الفكر والثقافة والتاريخ لدليل على أن حالة التأهب التي يعيشها الكاتب والمفكر وجدت متنفساً لها في ندوة حطين وان هذه المشاركة هي بداية المسيرة الى تحقيق التحرير والنصر .

ودمشق التي ضمت رفات البطل العظيم صلاح الدين كما ضمت هذه الندوة كانت قد شهدت يوم حطين القرار الحربي الذي حقق أروع النصر ولتكن دمشق بل ولتكن أية عاصمة عربية مكاناً للقرار الحربي قرار التحرير .]

★ ★ ★

☐ ندوة العلوم الحديثة والعالم الاسلامي:

أقام مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الاسلامية باستانبول ندوة عالمية بتاريخ ٣ ـ ٤ ايلول ١٩٨٧ بعنوان :[**نقل العلوم والتكنولوجيا من الغرب الى العالم الاسلامي . بدءاً من عصر النهضة الى بداية القرن العشرين**] . أما الموضوعات الرئيسة التي تم بحثها في هذه الندوة فهي :

١ ـ أساليب وأشكال نقل العلوم الحديثة والتكنولوجيا ، وادخالها من الغرب الى العالم الاسلامي .

٢ ـ محاولات الدول الاسلامية والمجتمعات لانشاء مؤسساتها العلمية الخاصة بها وللمساهمة في تقدم العلوم ·

٣ ـ جهود الدول الاسلامية والمجتمعات لتطبيق التكنولوجيا الحديثة ·

٤ ـ انعكاسات العقلية العلمية الحديثة على الدول الاسلامية والمجتمعات والأفراد وردود الفعل الناجمة عنها ·

★ ★ ★

☐ عدد جديد من مجلة معهد المخطوطات العربية :

صدر عن معهد المخطوطات العربية (الجزء الأول من المجلد الحادي والثلاثين) متضمناً الموضوعات التالية :

١ ـ بيان العيوب التي يجب أن يجتنبها القراء وايضاح الأدوات التي بني عليها الاقراء، لابن البناء · للدكتور غانم قدوري حمد ·

٢ ـ معادلة هيرون عبر العصور (ارجاع الفضل لأهل الفضل) · للدكتور علي اسحاق عبد اللطيف ·

٣ ـ أحمد بن حسين الكيواني : دراسة في الشاعر وأعماله الأدبية وتحقيق أرجوزته في الشطرنج · للدكتور عبدالله محمد عيسى الغزالي ·

٤ ـ رسالة في فضل جُدّة وشيء من خبرها · للدكتور عبدالمحسن مدعج المدعج ·

٥ ـ جالينوس : حياته ، مؤلفاته ، مخطوطاته الطبية في المكتبة الوطنية بباريس · للدكتور محمد زهير البابا ·

٦ ـ المستدرك على دواوين شعراء العرب المطبوعة (القسم الثالث) · للدكتور رضوان محمد حسين النجار ·

٧ ـ قراءة في كتاب البصائر والذخائر ، للتوحيدي · للدكتور يونس أحمد السامرائي ·

★ ★ ★